الإمام الأكبر
عبد الحليم محمود

التفكير الفلسفى فى الإسلام

ولكن التفكير الإسلامي بدأ – في قوة جارفة – بالقرآن – كلام الله تعالى – فاتخذ منه أساساً، واتخذ من أحاديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، قاعدة وقائداً.

وإذا ماتركنا القرآن ومحمداً، ﷺ ، جانباً: لأنهما أمران إلهيان، فإنا نرى في بدء الإسلام الأفذاذ في مختلف النواحي: «كخالد بن الوليد» في رسم الخطة الحربية، وتنفيذها. وذلك فن وعبقرية.

و«عمر بن الخطاب» في الإدارة، والسياسة، والتشريع، وإنه ليندر أن نجد من يماثلهما على مر العصور.

وإذا ضربنا المثل بالتشريع، فإننا نجد تيارين يسيران متجاورين من أهل الرأي وأهل الحديث: فقد كان هؤلاء وهؤلاء يسيرون جنبا إلى جنب منذ أن بدأت الدولة الإسلامية، ولايزالون كذلك إلى الآن.

كان هناك «ربيعة الرأي» و«ابن المسيب». والأول يمثل مدرسة الرأي، والثاني يمثل مدرسة الحديث.

وكان هناك «إبراهيم النخعي» وبجواره في الكوفة نفسها محدث الكوفة: «شُرحبيلُ الشعبي».

ثم كان «أبو حنيفة» يمثل مدرسة الرأي، و«مالك» يمثل مدرسة الحديث.

وإذا نظرنا إلى التيار الفلسفي، فإننا نجد المشبهة يسيرون جنباً لجنب، مع المعتزلة، ومع «الكندي» ، و«الفارابي»، و«ابن سينا»؛ ونجد «ابن ماجه و«ابن الطفيل»: متأخرين في النشأة عن «الفارابي» و«ابن سينا» ولم يبلغا شأوهما.

والأشاعرة كانت نشأتهم بعد المعتزلة، ومدرسة «ابن تيمية» أتت بعد مدرسة «الأشعري».

فهل كان المعتزلة أقل عمقاً، وأقل نضجاً من الأشاعرة؛ وهل كان الأشاعرة أقل تفكيراً من مدرسة «ابن تيمية»؟

ثم ما هذا الجنين الذي نشأ وترعرع وشب وانتهى إلى مقدمة «ابن خلدون»؟.

الواقع أن التفكير الإسلامي كان بين مدّ وجزر، وخمول ونشاط، وضعف وقوة وسندرسه على هذا الأساس إن شاء الله تعالى.

٣

وسيرى القراء أننا نبدي رأينا في المسائل والآراء ونحكم عليها، وليس هذا مسلك جميع المؤرخين، «فالشهرستاني» مثلاً يقول في كتابه «الملل والنحل»:

«وشرط على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم؛ من غير تعصب لهم، ولاكسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، وأعيّن حقه من باطله، وإن كان لايخفى على الأفهام في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق، ونفحات الباطل، وبالله التوفيق».

بيد أن «الشهرستاني» لم يلتزم هذه الخطة، ونقضها بعد صفحات تعد على الأصابع، فيقول:

«فالمعتزلة مشبهة الأفعال.

والمشبهة حلولية الصفات.

وكل واحد منهم أعور بأي عينيه شاء.

فإن من قال: إنما يحسن منه ما يحسن منا، ويقبح منه ما يقبح منا، فقد شبه الخالق بالخلق.

ومن قال يوصف الباري تعالى بما يوصف به الخلق، أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري تعالى، فقد اعتزل عن الحق ...»

«وشبه النبي ﷺ كل فرقة ضالة من هذه الأمة، بأمة ضالة من الأمم السالفة فقال:

«القدرية: مجوس هذه الأمة[1]».

وقال: «المشبهة يهود هذه الأمة، والروافض نصاراها[2]».

لم ير «الشهرستاني» أن الواجب يحتم عليه بيان قيمة هذين الحديثين: من ناحية الوضع أو الضعف؛ ذلك أن هذين الحديثين يصوران رأي «الشهرستاني» نفسه:

ويرى بعض الذين ينتسبون للناحية العلمية، بالمعنى الحديث، أنه لايجوز للإنسان أن يحكم على المسائل والآراء.. بالحسن أو القبح، أو بالخير أو الشر؛ لأن ذلك لامقياس له.

ولكني لم أتابع «الشهرستاني» في حيدته المزعومة، فهو نفسه لم يتبعها. ولم أجار النزعة العلمية الحديثة؛ لأنني لا أعرف كيف يكتب مؤمن في مسائل الإيمان دون أن يبدي رأيه.

وأريد أن أعلنها صريحة واضحة: إنني أكتب في هذا الموضوع وأنا مسلم معتز بإسلامي، وإذا لم يجد أرباب النزعة العلمية الحديثة مقياساً للحكم، فسأتخذ أنا الإسلام مقياساً للحكم على الآراء.

(١) «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم» أخرجه أبو داود والحاكم في المستدرك، ورمز له السيوطي بقوله: حديث صحيح.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده.

والإسلام: يوجب عرض الآراء في دقة ، سواء أكانت مؤيدة له أم معارضة. وقد ضرب لنا القرآن في ذلك خير الأمثال، حينما تحدّث إلينا عن اعتراضات المشركين على الرسالة المحمدية.

والإمام «الغزالي»: يوجب عرض آراء المعارضين أحسن عرض، وتصويرها أحسن تصوير: إنه يوجب عرضها وتصويرها كما يعرضها ويصورها زعماء المذهب أنفسهم، ثم بعد ذلك يأتي دور النقد والتمحيص.

على هذا النمط سنسير إن شاء الله تعالى.

٤

وقد جرينا على أن علم الكلام: جزء من التفكير الفلسفي في الإسلام، وجارينا في هذا الكثيرين من مؤرخي الفلسفة الإسلامية، أمثال: «ريدان» والمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ «مصطفى عبدالرازق».

يقول «ريدان»: (إن المركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين).

ويقول «الشيخ مصطفى عبدالرازق»:

«أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية: شاملا – كما بينه الأستاذ «هرتن» – لما يسمى فلسفة أو حكمة، ولمباحث علم الكلام.

وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً، من شعب هذه الفلسفة، خصوصاً في العهد الأخير الذي عني فيه المستشرقون بدراسة التصوف». تمهيد ص٢٦ – ٢٧.

بل إن الشيخ «مصطفى عبدالرازق» يعد «أصول الفقه» من الفلسفة الإسلامية.

وسنبدي رأينا – إن شاء الله – في التصوف وأصول الفقه: هل هما من الفلسفة أم لا؟ عندما نتحدث عن التيار الفلسفي البحت فيما يلي، إن شاء الله تعالى.

٥

ولقد شاع بين كثير من الناس: أن الفلسفة موضوع غامض مبهم.

ولعل من الأسباب التي روجت هذه الإشاعة:

١ – أن بعض الفلاسفة كان يتعمد الغموض والإبهام، حتى لقد قال «هرقليطس» عن نفسه:

«إنه لا يصفح عن الفكر ولايخفيه، ولكنه يشير إليه».

و«ابن سينا» يسمى أحد كتبه: «الإشارات والتنبيهات».

٢ – ثم إن الفلاسفة: لم تكن عنايتهم باللغة والأدب، كعناية الأدباء، وكان من الطبيعي: أن تكون سلاسة الأسلوب ، وفصاحة التعبير عند بعضهم أقل منها عند الأدباء.

٣ – ومما لاشك فيه أن موضوع الفلسفة لايمتاز بالسهولة والوضوح. هذه الأسباب كلها أو بعضها: كانت سبباً في انتشار تلك الإشاعة.

وسوف لا أتعمد الغموض – إن شاء الله تعالى – وسأعمل – جهدي – ليكون الأسلوب سهلا ، والموضوع واضحاً، وأرجو ألا يجد القارئ من ذلك إلا ما يسر.

ولكن هذا الأسلوب الذي أعمل جهدي في أن يكون سهلا: لايعود الطلبة على الأساليب الفلسفية ، ولامناص من سد هذا النقص.

ولذلك اقتبست كثيراً من النصوص الفلسفية على اختلاف أساليبها، وجاريت في هذا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ «مصطفى عبدالرازق» في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة» الذي نشر صحفه:

«في صياغتها التعليمية، التي تراعي حاجة الطلاب إلى مراجعة النصوص الكثيرة، وحسن التدبر والفهم للأساليب المتفاوتة وإن لم يخفَ ذلك على ذوق المطالعين جميعاً».

٦

وكلمة أخيرة: إن النزعة الغربية حاولت – منذ زمن بعيد – إتهام الشرقيين بأنهم، بطبيعتهم، أقل من الغربيين في جميع ميادين الحضارة، وتأثر بهذه الفكرة بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية: فكتبوا في الفلسفة الإسلامية على أنها مجرد تقليد، أو تلفيق، أو ترجمة للفلسفة اليونانية.

ولعل من الخير أن ننصف دائماً – كلما وجدنا إلى ذلك سبيلا – هذا الشرق المظلوم، فنبين أصالة الفلسفة الإسلامية فيما لها فيه من أصالة، وألا نحيف عليها في ما تعتز به، وبالله الهداية والتوفيق؟

عبدالحليم محمود

الفصل الأول
الجو الذى نشأ فيه الإسلام

١ - الحنفاء

وأسلمت وجهي لمن أسلمت ... له الأرض تحمل صخراً ثقالا[1]
دحاها فلما استوت شدّها ... سواء وأرسى عليها الجبالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت ... له المزن تحمل عذباً زلالا
إذا هي سيقت إلى بلدة ... أطاعت فصبت عليها سجالا

بهذه الأبيات كان يترنم «زيد بن عمرو بن نفيل». ثم يستقبل البيت ويقول:

لبيك حقا حقا، تعبداً ورقا، البرّ[2] أرجو، لا الخال[3]، وهل مهجّر[4] كمن قال[5]؟! ثم ينشد:

عذتُ بما عاذ به إبراهمْ ... مستقبلَ الكعبة وهو قائم
يقول أنفي لك عان راغمْ ... مهما تجشمني فإني جاشم[6]

ثم يسجد

كان «زيد بن عمرو» عربياً أصيلا، فهو ابن عم سيدنا «عمر بن الخطاب» وهو أبو «سعيد ابن زيد» أحد العشرة المبشرين بالجنة، وكان أحد من اعتزل عبادة الأوثان، وامتنع عن أكل ماذبح باسمها، وكثيراً ما أنكر على قريش ذبحها على غير اسم الله قائلا:

يا معشر قريش، أيرسل الله قطر السماء، وينبت بقل الأرض، ويخلق السائمة فترعى فيه، وتذبحونها لغيره!؟

ولقد أثارت حالته هذه ، اهتمام بعض علماء الكلام من قديم الزمان، وهم من أجل ذلك يذكرونه عند تعريفهم للنبى ﷺ ويتساءلون: أهو خارج عن التعريف أم داخل فيه؟

يقول «الجلال الدوانى» فى تعريف النبى ﷺ:

(١) من مصادر هذا الفصل: الأغانى جـ٣، ٥. فى الأدب الجاهلى، للدكتور طه حسين، سيرة ابن هشام، والروض الأنف، تمهيد لتاريخ الفلسفة للمرحوم الشيخ «مصطفى عبد الرازق»، فجر الإسلام للمرحوم الدكتور «أحمد أمين»، الملل والنحل «للشهرستانى».

(٢) البر: الطاعة والخير.
(٣) الخال: الخيلاء.
(٤) المهجر: السائر فى الهاجرة.
(٥) قال: أقام فى القائلة.
(٦) الأغانى: الجزء الثالث ص١٣١.

«هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق، لتبليغ ما أوحاه إليهم.

وعلى هذا، لايشمل من أوحى إليه ما يحتاج إليه لكماله فى نفسه، من غير أن يكون مبعوثاً إلى غيره، كما قيل فى «زيد بن عمرو بن نفيل». اللهم إلا أن يتكلف[1]».

ولعل من الأسباب التى وجهت بعض المتكلمين إلى ذكر «زيد» عند حديثهم عن النبوة ما روى عن «سعيد بن زيد بن عمرو» قال:

سألت أنا و«عمر بن الخطاب» رسول الله ﷺ عن «زيد» فقال:

«يأتى يوم القيامة أمة وحده».

وسواء أكان «زيد» نبيا أوحى إليه بما يكمل نفسه، أم لم يكن نبيا: فإنه كان من هؤلاء الذين يتطلبون المعرفة الحقيقية؛ ويسعون ورامها جاهدين. كان يحتضر ذهنه؛ ويشحذ شعوره: يريد أن يحل ألغاز الكون؛ ويكشف أسرار العالم؛ ويجيب عن:

من أين؟
وإلى أين؟
ولم؟

ولكن يتلفت يميناً ويتلفت يساراً، فلا يجد نفسه إلا فى بيداء مظلمة، وفى ضلال محيط، ويثور شعوره الدينى فينشد - وكأنه يصرخ أو يستغيث -:

أربّا واحداً أم ألف رب ... أدينُ، إذا تقسّمتِ الأمور
عزلت اللاّت، والعُزّى جميعًا ... كذلك يفعل الجلْدُ الصبور
فلا العُزّى أدين، ولا ابنتيها ... ولا صنمَي بنى عمرو، أزور
ولا هُبلا أدين وكان ربا ... لنا فى الدهر، إذ حلمى[2] يسير
هجيت، وفى الليالى معجبات، ... وفى الأيام، يعرفها البصير
بأنّ الله قد أغنى رجالا ... كثيراً، كان شأنهمُ الفجور
وأبقى آخرين ببر قوم ... فيربو منه الطفل الصغير
وبينا المرء يقتر، ثاب يوما ... كما يتروّح الغصن المطير
ولكن أعبد الرحمن ربى، ... ليغفر ذنبى الرب الغفور
فتقوى الله ربكم احفظوها، ... متى ما تحفظوها لاتبوروا
ترى الأبرار دارهم جنان، ... وللكفار: حامية سعير
وخزى فى الحياة، وإن يموتوا ... يلاقوا ما تضيق به الصدور

(١) العقائد الصمدية ص٢.
(٢) عقلى وإدراكى.

ولكن الهداية إلى الدين القويم لم تكن - إذا ذاك - سهلة هينة.

وإذا كانت الوثنية ضلالا فأين الهداية؟

وإذا ترك «اللات والعزى وهبل» فإلى أين يتجه؟

ويستولى عليه شعور دينى عميق، ويضمره فيضى من التطلع إلى المعرفة: فلا يجد مفرا من الهجرة يستنيخ فى أثنائها الظاعن والمقيم، عله يجد من يرشده إلى سبيل الله القويم.

والقصة التالية توضح لنا - سواء أصحت أم لم تصح - الكثير من جوانب نفسه، ومما كان يشعر به نحو «اليهودية»، و«النصرانية» حينئذ:

وها هى ذى كما رواها صاحب الأغانى:

إن «زيد بن عمرو»: خرج إلى الشام يسأل عن الدين ويتبعه، فلقى عالماً من اليهود: فسأله عن دينهم فقال: لعلى أدين بدينكم، فأخبرنى بدينكم.

فقال اليهودى: إنك لا تكون على ديننا، حتى تأخذ بنصيبك من غضب الله.

فقال «زيد بن عمرو»: لا أفر إلا من غضب الله، وما أحمل من غضب الله شيئاً أبداً، وأنا أستطيع، فهل تدلنى على دين ليس فيه هذا؟

قال: ما أعلمه إلا أن يكون حنيفاً.

قال: وما الحنيف؟

قال: دين «إبراهيم».

فخرج من عنده وتركه؛ فأتى عالماً من علماء النصارى، فقال له نحواً مما قال لليهودى.

فقال له النصرانى: إنك لن تكن على ديننا، حتى تأخذ بنصيبك من لعنة الله. فقال: إنى لا أحمل من لعنة الله ولا من غضبه شيئاً أبداً، وأنا أستطيع. فهل تدلنى على دين ليس فيه هذا؟

فقال له نحواً مما قال اليهودى: لا أعلمه إلا أن يكون حنيفاً.

فخرج من عندهما وقد رضى بما أخبراه واتفقا عليه من دين «إبراهيم» فلما برز رفع يديه وقال:

اللهم إنى على دين «إبراهيم».

استمر «زيد» يجاهد فى سبيل الوصول إلى الله.

كان يجاهد تارة بمنطقه وتفكيره، وتارة بسؤاله كل من يصادفه من ذوى المعرفة الدينية، كان يسأل الناس إذا أقام، ويسألهم إذا ارتحل، حتى انتهى فى النهاية إلى مذهب اطمأنت إليه نفسه، فخاطب قريشا قائلا:

«يامعشر قريش، والذى نفسى بيده ما أصبح منكم أحد على دين (إبراهيم) غيرى».

ويقول الدكتور «طه حسين» عن «زيد»:

كل عيش وإن تطاول دهراً ... منتهى أمره إلى أن يزولا
ليتنى كنت قبل ما قد بدا لى ... فى رءوس الجبال أرعى الوعولا
اجعل الموت نصب عينيك واحذر ... غولة الدهر إن للدهر غولا

٣- وكان «أبو قيس بن أبى أنس» من الحنفاء، وهو من بنى النجار، وكان قد ترهب ولبس المسوح وفارق الأوثان، وهم باعتناق النصرانية، ثم أمسك عنها، ودخل بيتاً له فاتخذه مسجداً، لايدخله طامث، ولاجنب، وقال: أعبد رب «إبراهيم».

فلما قدم رسول الله ﷺ أسلم وحسن إسلامه، وقال فى رسول الله ﷺ شعراً يمدحه[١]:

٤- ومن الحنفاء «خالد بن سنان»، وهو من بنى عبس، ويقول «ابن قتيبة»:

وروى أن رسول الله ﷺ قال:

«ذلك نبى أضاعه قومه ...».

رأتت ابنته رسول الله ﷺ فسمعته يقرأ: (قل هو الله أحد).

فقالت: (كان أبى يقول ذا[٢]).

بعض من رأى التدين بالنصرانية:

كانت النزعة إلى الحنيفية شائعة فى جزيرة العرب، ولكن من العرب من رأى التدين بالنصرانية أو اليهودية، بيد أنهم لم يكونوا يدينون بواحدة منهما إلا بعد أن يجولوا فى شعاب التفكير، ويضلوا فى متاهات ما وراء الطبيعة: فيروا بعد بحث وتفكير أن الأسلم التزام دين يأمنون فى رحابه من ضلال الأوهام.

ذكر «ابن هشام» المتوفى بالفسطاط سنة ٢١٨هـ فى سيرته ص٢٣٧.

قال «ابن اسحاق»: واجتمعت قريش يوماً فى عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه وينحرون له، ويعكفون عنده ويدورون به، وكان ذلك عيداً لهم فى كل سنة يوماً.

فخلص منهم أربعة نفر نجياً، ثم قال بعضهم لبعض:

تصادقوا وليكتم بعضكم على بعض، قالوا: أجل.

وهم: «ورقة بن نوفل».. و«عبد الله بن جحش بن رئاب».. وكانت أمه «أميمة بنت عبدالمطلب»، و«عثمان بن الحويرث».. و«زيد بن عمرو بن نفيل»..

فقال بعضهم لبعض:

تعلمون: والله ما قومكم على شىء، لقد أخطئوا دين أبيهم «إبراهيم»!!

ما حجر نطوف به لا يسمع، ولايبصر، ولايضر، ولاينفع!؟

ياقوم: التمسوا لأنفسكم ديناً فإنكم والله ما أنتم على شىء.

فتفرقوا فى البلدان يلتمسون الحنيفية دين «إبراهيم».

(١) المعارف لابن قتيبة «ص٢٨».
(٢) المعارف لابن قتيبة ص٢٩.

أما «ورقة» بن نوفل» : فاستحكم فى النصرانية، واتبع الكتب من أهلها، حتى علم علماً من أهل الكتاب.

وأما «عبدالله بن جحش»: فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم ثم هاجر مع المسلمين إلى الحبشة.. فلما قدمها تنصر..

وأما «عثمان بن الحويرث»: فقدم على قيصر ملك الروم فتنصر، وحسنت منزلته عنده..

وأما «زيد بن عمرو بن نفيل» : فوقف ، فلم يدخل فى يهودية ، ولانصرانية، وفارق دين قومه: فاعتزل الأوثان، والميتة، والدم، والذبائح التى تذبح على الأوثان، ونهى عن قتل الموءودة، وقال: أعبد رب «إبراهيم»؛ وبادى قومه بعيب ما هم عليه».

وكان من هؤلاء «ورقة بن نوفل بن أسد بن عبدالعزى بن قصى»، وهو عربى أصيل من ذروة بيوتات قريش.

«وهو – كما يروى صاحب الأغانى – أحد من اعتزل الأوثان فى الجاهلية، وطلب الدين، وقرأ الكتب، وامتنع عن أكل ذبائح الأوثان».

طلب «ورقة» الدين ولم يكتف فى طلبه باللغة العربية، بل لعل اللغة العربية إذ ذاك لم تكن تسعفه بمايريد من معرفة، فتعلم العبرانية ، وكان يكتب الكتاب العبرانى ، فيكتب بالعبرانية من الإنجيل ما شاء الله أن يكتبه.

ولم يكن أمر معرفته وعلمه مجهولا بين قومه، ولذلك انطلقت «خديجة بنت خويلد» إليه بالنبى ﷺ : لتستفسر عما عرض الرسول من أمر الوحى فأفادها وطمأنها، وتمنى أن لو عاش حتى يرى الرسول قد أمر بنشر دعوته ؛ لينصره نصراً مؤزراً.

وكان «ورقة» شاعراً ناضج التفكير فى شعره، ومثال ذلك قوله:

لقد نصحت لأقوام وقلت لهم ... أنا النذير، فلا يغرركم أحد
لاتعبدن إلها خير خالقكم ... فإن دعوكم فقولوا: بيننا حدد[1]
سبحان ذى العرش، سبحانا نعوذ به ... وقبل قد سبح الجودىّ والجمد[2]
مسخر كل ما تحت السماء له، ... لا ينبغى أن يناوى ملكه أحد
لاشىء مما ترى تبقى بشاشته، ... يبقى الإله ويودى المال والولد
لم تغن عن «هرمز» يوماً خزائنه ... والفلق قد حارلت «عاد» فما خلدوا
ولا «سليمان» إذ دان الشعوب له، ... والجن والإنس تجرى بينها البرد[3]

ويروى أن رسول الله ﷺ سئل عنه فقال:

«قد رأيته فى المنام كأن عليه ثياباً بيضاً، فقد أظن أن لو كان من أهل النار لم أر عليه البياض».

(١) المنع.
(٢) الجودى والجمد: جبلان.
(٣) البرد جمع بريد: وهو الرسول.

لم يكن أمثال «ورقة» وأمثال «زيد» من النادرين فى العرب، ولم يكونوا يستخفون بآرائهم، فكثيرا ما كان يدور النقاش بينهم وبين قومه، فضلا عن دورانه بين بعضهم وبعض. ولقد عاب «زيد» فيما يبدو، «ورقة» على اعتناقه النصرانية، وأراد منه التخلى عنها فقال:

«أنا أستمر على نصرانيتى إلى أن يأتى الذى تبشرنا به الأحبار».

وحينما اطمأن «زيد» إلى التوحيد، وأعلن ذلك قال «ورقة» له:

رشدت ، وأنعمت «ابن عمرو» ، وإنما ... تجنبت تنوراً من النار حاميا
بدينك ربا ليس رب كمثله ... ورشدت ، وتركك جنان[1] الجبال كما هيا

٢- الحكماء:

كان الطابع العام لهؤلاء الذين ذكرنا: هو البحث عن الدين المستقيم، والتطلع إلى الهداية السماوية، ولكن ميدان التفكير الناضج فى أرجاء الجزيرة العربية كان أوسع من أن يكون مقصوراً على هؤلاء.

يقول (الشهرستانى): «ومنهم – أى الفلاسفة – حكماء العرب وهم شرذمة قليلة، لأن أكثرهم حكمهم فلتات الطبع، وخطرات الفكر وربما قالوا بالديانة».

وحكماء العرب هؤلاء هم: العلماء الذين كان يرجع إليهم فيما يعرض من مشاكل، وهم فى الجملة: أعظم العرب حظاً فى الثقافة.

وكان مثلهم فى الحكمة: مثل حكماء اليونان، لقد أثرت عنهم الحكم القصيرة التى تركزت فيها التجربة والحنك، مثل: «مقتل الرجل بين فكيه»، «من طلب شيئاً وجده، وإن لم يجده يوشك أن يقع قريباً منه»، «العرب مأيمة»، «إن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى».

وإذا ما قارنا هؤلاء الحكماء بمن يماثلهم من حكماء اليونان، وجدنا أنهم يتشابهون فى كثير من النواحى. يقول «أفلاطون»:

«واجتمعوا– أى الحكماء – فى دلف، وأرادوا أن يتقدموا الأبولون فى هيكله ببواكير حكمتهم ، فاختصروه بالآيات التى يرددها الناس الآن مثل: «اعرف نفسك» و«لاتسرف» ، و«الصلاح عسير» فكانوا مصلحين ومشرعين، ولم يكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة[2].

وكذلك كان حكماء العرب.

وقد روى عن حكماء العرب بعض الآراء التى تدل على تفكيرهم:

(١) كان منهم «عامر بن الظرب»، الذى يقول فيه الميدانى: «كان من حكماء العرب، لاتعدل بفهمه فهماً، ولا بحكمه حكماً».

ومن كلامه فى استدلاله على وجود الله، وعلى تصريفه للكون:

(١) جنان الجبال: الذين يأمرون بالفساد من شياطين الجن.
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص٩.

«إنى ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه. ولا رأيت موضوعاً إلا مصدوعاً، ولا جانياً إلا ذاهباً، ولو كان يموت الناس الداءُ لأحياهم الدواء».

(ب) ومن حكماء العرب «أكثم بن صيفى بن رياح»:

وكان من حديثه – كما ذكر «الألوسى» – أنه لما ظهر النبى ﷺ بمكة ودعا إلى الإسلام بعث «أكثم» ابنه «حبيشاً»، فأتاه بخبره، فجمع بنى تميم وقال:

«يابنى تميم، لاتحضرونى سفيهاً: فإنه من يسمع يخل[1]، إن السفيه يوهن من فوقه، ويشط من دونه. لاخير فيمن لاعقل له. كبر منى، ودخلتنى ذلة، فإذا رأيتم منى حسناً فاقبلوه، وإن رأيتم منى غير ذلك فقومونى، أستقم».

إن ابنى شاقه هذا الرجل مشافهة، وأتانى بخبره، وكتابه يأمر فيه بالمعروف، وينهى عن المنكر، ويأخذ فيه بمحاسن الأخلاق، ويدعو إلى توحيد الله تعالى، وخلع الأوثان، وترك الحلف بالديران، وقد حلف (عرف) ذو الرأى منكم أن الفضل فيما يدعو إليه، وأن الرأى ترك ما ينهى عنه.

إن أحق الناس بمعونة (محمد) ومساعدته على أمره أنتم، فإن يكن الذى يدعو إليه حقاً فهو لكم دون الناس، وإن يكن باطلا، كنتم أحق الناس بالكف عنه، والستر عليه، وقد كان أسقف نجران يحدّث بصفته، وكان «سفيان بن مجاشع» يحدّث به قبله، وسمى ابنه «محمداً» فكونوا فى أمره أولا، ولاتكونوا آخراً، الذا طائعين، قبل أن تأتوا كارهين.

إن الذى يدعو إليه «محمد»: لو لم يكن ديناً، لكان فى أخلاق الناس حسناً. أطيعونى واتبعوا أمرى، أسأل لكم أشياء لاتنزع منكم أبداً، وأصبحكم أعزّ حىّ فى العرب وأكثرهم عدداً، وأوسعهم داراً، فإنى أرى أمراً لا يجتنبه عزيز إلا ذل، ولا يلزمه ذليل إلا عزّ، إن الأول لم يدع للآخر شيئاً. وهذا أمر له ما بعده، ومن سبق إليه غمرته المعالى، واقتدى به التالى. والعزيمة حزم، والاختلاف عجز».

فقال «مالك بن نويرة»: قد خرّف شيخكم.

فقال «أكثم»: ويل الشجىّ من الخلىّ، ولهفى على أمر لم أشهده، ولم يسبقنى: فذهب مثلا.

(جـ) وكان منهم «قيس بن ساعدة» الذى يقول فيه رسول الله ﷺ: كأنى أنظر إليه بسوق عكاظ، على جمل له أورق، وهو يتكلم بكلام عليه حلاوة، ما أجدنى أحفظه، وخطبته بسوق عكاظ مشهورة: «أيها الناس اسمعوا وعوا ... إلخ».

(١) «من يسمع أخبار الناس وسماعهم يقع فى قلب فكره» عن مجمع الأمثال للميدانى.

ودليله على وجود الله أيضا مشهور: إنه يستدل بالأثر على المؤثر.

وهو يصف الإله فيقول: «كلا! بل هو الله إله واحد، ليس له ولد، ولا رب، أعاد وأبدى، وإله المآب غداً».

ثم ينشد:

يابا كى الموت والأموات فى جدث ... عليهم من بقايا بزهم خرق
دعهم، فإن لهم يوماً يصاح بهم ... كما ينبه من نومانه الصعق

(د) وأما «عبدالمطلب»، جد الرسول، وهو من حكماء العرب المشهورين، فقد رويت عنه سنن أقرّ القرآن أكثرها: كالمنع من نكاح المحارم، وقطع يد السارق، والنهى عن قتل الموءودة[1].

ولم تكن الناحية الأخلاقية بمهملة لدى الشعراء، و«زهير بن أبى سلمى» يتحدث عنها فى كثير من شعره، وهو القائل:

فلا تكتمنّ الله ما فى نفوسكم ... ليخفى، ومهما يكتم الله يعلم
يؤخّر، فيوضع فى كتاب فيدّخر ... ليوم الحساب، أو يعجّل، فينقم

ويقول فى ضرر الحرب والدعوة إلى السلم:

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم ... وما هو عنها بالحديث المرجّم[2]
متى تبعثوها تبعثوها ذميمة ... وتضرى إذا ضريتموها فتضرم[3]
فتعرككم عرك الرحى بثفالها ... وتلقح كشافاً، ثم تنتج فتتئم[4]
فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم ... كأحمر عاد، ثم ترضع فتفطم[5]
فتغلل لكم ما لا تغلّ لأهلها ... قرى بالعراق من قفيز ودرهم[6]

(١) شهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية ص١١٠.

(٢) المرجم من الحدث: المقول بطريق الظن. لا عن تحقيق. أى: ما حديثى عن الحرب وتحريضكم وبلائها بالحديث المظنون. بل أنتم قد علمتم ويل الحرب. وتقدموها.

(٣) متى تهيجوا الحرب تهيجوها مذمومة ويخلد حرها وتضرم نارها.

(٤) الثفال: جلدة توضع تحت الرحى. كشافا: ستين مذروقين. تتئم: تلد توأمين. والمعنى: إنها أن تم الحرب طحنتكم طحن الرحى وتدوم زمنا طويلا فى شدة وتكون كالناقة التى تحمل مرتين فى عامين متتاليين، ولد فى كل منهما توأمين.

(٥) إن أمر هذه الحرب يطول، وتنتج لكم غلمان. مثلهم فى الشؤم كمثل عاقر ناقة صالح – عليه السلام – وتموت هذه الغلمان حتى ترضع وتفطم، يريد أن يكنى عن طول الحرب، وشرورها.

(٦) رمزف لاتنال، الغنى الذى لايكال بالقفيز، أو يباع بالدرهم؛ إنى لا تنتج إلا الموت، والهلاك.

٢- رأى الحمس:

وإذا كان ما سبق يعتبر من الجوانب المحمودة برغم كثرته ... فإن قريشاً قد غمرتها روحانية، ففكرت فى أمر الدين وقداسته، والبيت وحرمته، وبعد تأمل وتروٍّ. ابتدعت رأى الحُمْس.

والحمس جمع أحْمَس، والأحمس: كما يقول صاحب المختار - هو: الشديد، الصلْب فى الدين والقتال! ولم يكن هذا الرأى الذى ابتدعوه، إلا تحمساً دينيا، وعاطفة روحانية قوية.

وكانوا يذهبون فيه - كما يقول «السهيلى» - «مذهب التأله والتزهد». وكان مثلهم فى ذلك مثل من قال الله فيهم (ورهبانية ابتدعوها).

قال «ابن اسحاق»: وقد كانت قريش - لا أدرى قبل عام الفيل أم بعده - ابتدعت رأى الحمس، رأيا رأوه، وأداروه. فقالوا: نحن بنو «إبراهيم»، وأهل الحرمة، وولاة البيت، وقطّان مكة، وساكنوها، فليس لأحد من العرب مثل حقنا، ولا مثل منزلتنا، ولاتعرف له العرب مثل ما تعرف لنا، فلا تعظموا شيئاً من الحل، كما تعظمون الحرم، فإنكم إن فعلتم ذلك، استخف العرب بحرمتكم، وقالوا: قد عظموا من الحل مثل ما عظموا من الحرم.

فتركوا الوقوف على عرفة، والإفاضة منها، وهم يعرفون ويقرون بأنها من المشاعر والحج، ودين «إبراهيم» صلى الله عليه وسلم ويرون لسائر العرب أن يقفوا عليها، وأن يفيضوا منها، إلا أنهم قالوا: نحن أهل الحرم، وليس ينبغى لنا أن نخرج من الحرمة، ولانعظم غيرها كما تعظمها نحن الحُمْس، والحمس أهل الحرم» اهـ.

ولقد كانوا فى سبيل الله يشقُّون على أنفسهم، ويشقون على غيرهم: فيحرِّمون على أنفسهم أشياء، ويفرضون عليها أخرى، وكذلك كانوا يفطون بالنسبة للحاج، والمعتمر.

قال «ابن اسحاق»: «ثم ابتدعوا فى ذلك أموراً، لم تكن لهم، حتى قالوا: لاينبغى الحمس أن يأقطوا الأقط[1] ولا يسلئوا السمن وهم حرم، ولايدخلوا بيتاً من شعر، ولا يستظلوا - إن استظلوا - إلا فى بيوت الأدم[2] ما كانوا حرماً.

ثم رفعوا فى ذلك فقالوا:

لاينبغى لأهل الحل، أن يأكلوا من طعام جاءوا به معهم من الحل إلى الحرم، إذا جاءوا حجاجاً، أو عمّاراً، ولا يطوفوا بالبيت - إذا قدموا أول طوافهم - إلا فى ثياب الحمس، فإن لم يجدوا منها شيئاً طافوا بالبيت عراة، فإن تكرم منهم متكرم من رجل أو امرأة، ولم يجد ثياب

(١) الأقط: اللبن: أى لا يصنعون اللبن ولا يصنعون السمن.

(٢) بيوت الأدم: الأخبية التى تصنع من الجلد.

الحمس، فطاف فى ثيابه التى جاء بها من الحل، ألقاها إذا فرغ من طوافه، ثم لم ينتفع بها، ولم يمسها، هو ولا أحد غيره أبداً..

فحملوا على ذلك العرب، فدانت به، ووقفوا على عرفات، وأفاضوا منها، وطافوا بالبيت عراة، أما الرجال فيطوفون عراة، وأما النساء فتضع إحداهن ثيابها كلها إلا درعاً مفرّجاً عليها، ثم تطوف فيه».

وكان الغرض من طوافهم عراة - إن لم يجدوا ثياب أحمس - هو طرح الثياب التى اقترفوا فيها الذنوب فقد تدنست بما أتوا من معصية.

حلف الفضول:

هذه العاطفة الدينية تبعها - كلازم من لوازمها - عمل أخلاقى كريم، قد بلغ من السمو حداً، لايكاد يحدث فى التاريخ إلانادراً: إننا نريد أن نتحدث عن حلف الفضول، قال صاحب الروض الأنف:

وكان حلف الفضول[1] هذا قبل البعث بعشرين سنة، وكان أكرم حلف وأشرفه، وأول من تكلم به ودعا إليه، الزبير بن عبدالمطلب».

وكان سببه: أن رجلا من زبيد قدم مكة ببضاعة، فاشتراها منه «العاصى بن وائل»، وكان ذا قدر بمكة وشرف، فحبس عنه حقه، فاستعدى عليه الزبيدى الأحلاف: «عبدالدار» و«مخزوماً» و«جمح» و«سهما» و«عدى بن كعب»، فأبوا أن يعينوه على «العاصى»، وزبروه (زجروه). فلما رأى «الزبيدى» الشر، أوفى على «أبى قبيس» عند طلوع الشمس، وقريش فى أنديتهم حول الكعبة، فصاح بأعلى صوته:

يا آل فهر، لمظلوم بضاعته ... ببطن مكة، نائى الدار، والنفر
ومحرم، أشعث، لم يقض عمرته ... يا للرجال! وبين الحِجْر والحجر
إن الحرام لمن تمت كرامته ... ولاحرام لثوب الفاجر الغدر

فقام فى ذلك «الزبير بن عبدالمطلب»، وقال:

(١) يذكرون فى سبب تسمية هذا الحلف بهذا الإسم: أن جرهما فى الزمن الأول، قد سبقت قريشا إلى مثل هذا الحلف، فتحالف منهم ثلاث هم ومن تبعهم، أحدهم «الفضل بن فضالة». والثانى: «الفضل بن وداعة». والثالث: «فضيل بن الحارث». وقيل: بل هم: «الفضل بن شراعة». و«الفضيل بن وداعة». و«الفضيل بن قضاعة». فلما أشبه حلف قريش هذا حلف هؤلاء الجرهميين سمى حلف الفضول.

وقيل: بل سمى كذلك، لأنهم تحالفوا أن ترد الفضول على أهلها، ولا يغزو ظالم مظلوماً.

ما لهذا مترك؟!

فاجتمعت «هاشم»، و«زهرة»، و«تيم بن مرة»، فى دار «ابن جدعان»، فصنع لهم طعاماً، وتعاقدوا، وكان حلف الفضول، وكان بعدها أن أنصفوا الزبيدى من «العاصى»[1].

ويقول «ابن هشام» راوياً عن «ابن إسحاق»:

«تداعت قبائل من قريش إلى حلف، فأجمعوا له فى دار «عبدالله بن جدعان بن عمر».. لشرفه وسنه، فكان حلفهم عنده: «بنو هاشم»، و«بنو عبدالمطلب»، و«أسد ابن عبد العزى»، و«زهرة بن كلاب»، و«تيم بن مرة»، فتعاقدوا، وتعاهدوا، على ألا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها، وغيرهم، ممن دخلها من سائر الناس، إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد إليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف، حلف الفضول».

كان بحق - كما يقول «السهيلى» - أكرم حلف وأشرفه، ومن أجل ذلك قال رسول الله ﷺ فى شأنه:

لقد شهدت فى دار «عبدالله بن جدعان» حلفاً، ما أحب أن لى به حمر النعم، ولو أدعى به فى الإسلام لأجبت.

٤ - الفكرة العامة عن العرب وتصحيحها:

ومع كل ذلك فإنه لا يخفى علينا أن الفكرة العامة عن العرب: هى أنهم كانوا فى تدهور خلقى، وفى تدهور دينى، لاحد لهما.

لقد كانوا يشربون الخمر!!.

وكانوا يعبدون الأصنام !! كانوا يعبدون قطعاً من الحجارة منحوتة بأيديهم، ويدعونها آلهة، ويعبدونها.

وهل من دليل على تدهورهم الدينى أوضح من تركهم «أبرهة» يسير إلى البيت الذى يقدسونه ويعظمونه؛ ليهدمه، بدل أن يمتشقوا الحسام لصده؟ إنهم تركوه وما يريد، دون أن يثيروها عليه شعواء.

هذه شبهات تعلق بالذهن، وتثار فى كل آونة، ولابد من أن نتحدث عنها.

أما الخمر فقد تركتها طائفة فى الجاهلية، ودعت إلى تركها، ومنهم «قيس بن عاصم التميمى»، و«صفوان بن أمية الكنانى»، و«عفيف بن معد يكرب الكندى»، وغيرهم ومما يقول «قيس» فيها:

وجدت الخمر جامعة، وفيها ... خصالٌ تفضح الرجل الكريما

(١) «عن الروض الأنف».

وذكر العرب وما فيها من الدهاء والنكراء[1] والمكر، ومن بلاغة الألسنة، واللدد عند الخصومة فقال: (فإذا ذَهَبَ الخَوفُ سلَقُوكُمْ بألسِنةٍ حِدادٍ).

ثم ذكر خلابة ألسنتهم، واستمالتهم الأسماع بحسن منطقهم فقال:

(وإنْ يَقُولُوا تَسمعْ لِقَوْلِهِم).

ثم قال: (ومِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قولُهُ فى الحياةِ الدُّنيا).

مع قوله: (وإذا تَوَلَّى سَعَى فى الأرْضِ لِيُفسِدَ فيها ويُهْلِكَ الحَرْثَ والنَّسْلَ[2]).

وقال «جورجى زيدان» فى تاريخ آداب اللغة العربية:

«وقد يتبادر إلى الذهن أن أولئك البدو: كانوا أهل جهالة وهمجية، لبعدهم عن المدن، وانقطاعهم للغزو، والحرب، ولكن يظهر مما وصل إلينا أنهم كانوا كبار العقول، أهل ذكاء، ونباهة، واختبار، وحنكة، وأكثر معارفهم من ثمار قرائحهم؛ وهى تدل على صفاء أذهانهم، وصدق نظرهم فى الطبيعة، وأحوال الإنسان، مما لايقل عن نظر أعظم الفلاسفة: فإن قول «زهير بن أبى سلمى» فى معلقته: «رأيت المنايا خبط عشواء» إلى قوله:

«وإن خالها تخفى على الناس تعلم»[3].

لايقل شيئاً عن أحكام أكابر الفلاسفة» جزء ١ ص٢٩.

ويقول فضيلة الشيخ «محمد الخضر حسين» شيخ الأزهر الأسبق:

(١) النكراء: الدهاء والفطنة. (٢) البيان والتبيين ص٦.

(٣) نذكر هنا الأبيات التى أشار إليها الكاتب، نقلاً عن كتاب المعلقات ليرى القارئ بنفسه مبلغ ما وصل إليه «زهير» من عمق.

سئمت تكاليف الحياة، ومن يعش ... ثمانين حولاً، لا أبا لك، يسأم
وأعلم ما فى اليوم والأمس قبله. ... ولكننى عن علم ما فى غد عم
رأيت المنايا خبط عشواء: من تصب ... تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم
ومن لم يصانع فى أمور كثيرة ... يضرس بأنياب ويوطأ بمنسم
ومن يجعل المعروف من دون عرضه ... يفره، ومن لا يتق الشتم يشتم
ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله ... على قومه يستغن عنه ويذمم
ومن يوف لا يذمم ومن يهد قلبه ... إلى مطمئن البر لا يتجمجم
ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ... وإن يرق أسباب السماء بسلم
ومن يجعل المعروف فى غير أهله ... يكن حمده ذما عليه ويندم
ومن يعص أطراف الزماح فإنه ... يطيع العوالى ركبت كل لهذم
ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه ... يهدم، ومن لا يظلم الناس يظلم
ومن يغترب يحسب عدوا صديقه، ... ومن لا يكرم نفسه لا يكرم
ومهما تكن عند امرئ من خليقة ... وإن خالها تخفى على الناس تعلم

على الشعر الجاهلى معان سامية، وحكمة صادقة؛ ومن يقرؤه خالى الذهن من كل ما قيل فيه، يرى العجب من ذكاء منشئيه وسعة خيالهم، وإقصائهم النظر فى تأليف المعانى والتصرف فى فنون الكلام».

وكما اعتمد «الجاحظ» على القرآن، فيما ذكرناه له من رأى سابق، فإن الدكتور «طه حسين» يرى أن القرآن أصدق مرآة للحياة الجاهلية. «وهذه القضية – كما يقول الدكتور «طه» – غريبة حين نسمعها، ولكنها بديهة حين نفكر فيها قليلا.

فليس من اليسير: أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته، إلا أن تكون بينهم وبينه صلة: هى هذه الصلة التى توجد بين الأثر الفنى البديع، وبين الذين يعجبون به حين يسمعونه، أو ينظرون إليه.

وليس من اليسير: أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن، وناهضوه، وجادلوا النبى فيه، إلا أن يكونوا قد فهموه، ووقفوا على أسراره ودقائقه.

وفى القرآن رد على الوثنيين، فيما كانوا يعتقدون من الوثنية.

وفيه رد على اليهود.

وفيه رد على النصارى

وفيه رد على الصابئة، والمجوس.

وهو لا يرد على يهود الفلسطين، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس، وصابئة الجزيرة وحدهم، وإنما يرد على فرق من العرب كانت نظائرهم فى البلاد العربية نفسها ..

ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها، وإنما يمثل شيئاً آخر غيرها لانجده فى هذا الشعر الجاهلى: يمثل حياة عقلية قوية؛ يمثل قدرة على الجدال والخصام، أنفق القرآن فى جهادها حظا عظيماً.

أليس القرآن قد وصف أولئك الذين كانوا يجادلون بقوة الجدال، والقدرة على الخصام، والشدة فى المحاورة؟ وفيم كانوا يجادلون ويخاصمون ويحاورون؟ فى الدين، وفيما يتصل بالدين من هذه المسائل المعضلة، التى ينفق الفلاسفة فيها حياتهم، دون أن يوفقوا لحلها: فى البعث، فى الخلق، فى إمكان الاتصال بين الله والناس، فى المعجزة، وما إلى ذلك».

ويمضى الدكتور «طه حسين» فى الحديث عن تصوير القرآن للأمة العربية من الناحية الاقتصادية؛ ومن ناحية اتصال العرب بغيرهم من الأمم؛ ويتمشى مع القرآن فى أن العرب لم يكونوا كلهم سدناً واحداً؛ بل كان فيهم الأعراب فى جفوتهم وغلظتهم، وإمعانهم فى الكفر، والنفاق، وقلة حظهم من العاطفة الرقيقة، التى تحمل على الإيمان والتدين:

(الأعرابُ أشدُّ كُفْراً ونِفاقاً، وأجدرُ ألا يَعلَمُوا حدُودَ ما أنزلَ اللهُ).

ونعود إلى «الجاحظ» فى مقارنة له بين العرب فى عصرهم الجاهلى، وغيرهم من الأمم؛ وهذه المقارنة: قد اعتقد قوم أنها مقارنة بين العرب كجنس – أى بين العرب فى ماضيهم، وحاضرهم، ومستقبلهم – وبين غيرهم، ولكن ذلك خطأ واضح.

«فالجاحظ» يقارن بين العرب فى طور من أطوارهم – هو الطور الجاهلى فحسب – وبين غيرهم. ولذلك لم يتحدث فى هذه المقارنة عن الدين، أو فلسفة «الكندى» وهو عربى صميم، أو فلسفة المعتزلة، فقد كانوا منها على حظ وافر.

ولم يتحدث عن تشريع «أبى حنيفة»، أو «الشافعى»، وقد كان فى ذلك – لو أراد – ميدان من أخصب الميادين لتأييد رأيه.

يقول «الجاحظ»: «إن الهند لهم معان مدونة، وكتب مجلدة، لاتضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هى كتب متوارثة وآداب – على وجه الدهر – سائرة مذكورة.

ولليونان فلسفة ومنطق؛ ولكن صاحب المنطق نفسه بَكِىُّ اللسان، ولا موصوف بالبيان.

وفى الفُرس خطباء؛ إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم: فإنما هو عن طول فكر وعن اجتهاد وخلوة.

وكل شىء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر؛ ولا استعانة؛ وإنما هو أن يصرف همّه إلى الكلام فتأتيه المعانى إرسالا؛ وتنثال عليه الألفاظ انثيالا».

من كل ما سبق نرى أن العرب لم يكونوا – كما يظن كثير من الناس – أهل جهل مطبق، أو ضلالة شاملة؛ وإنما كانوا أصحاب شعر، وحكمة، ودين؛ كان فيهم بلاغة المنطق؛ ورجاحة الأحلام، وصحة العقول؛ وشعور دينى قوى، يضحون فى سبيله بأموالهم وأنفسهم.

٧- العرب حسب ما نعتقد:

أما ما نريد أن ننتهى إليه من كل ما سبق: فهو الرأى الذى رآه فضيلة المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ «مصطفى عبدالرازق» فى كتابه:

«تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية».

ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين المحمدي؛ فإنهم لم يكونوا في سذاجة الجماعات الإنسانية الأولى من الناحية الفكرية التي تهمنا، يدل على ذلك ما عرف من أديانهم، وما روى من آثارهم الأدبية[1].

وكان العرب عند ظهور الإسلام: «يتشبثون بأنواع من النظر العقلي يشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية؛ لاتصالها بما وراء الطبيعة، من الألوهية؛ وقدم العالم أو حدوثه؛ والأرواح؛ والملائكة؛ والجن؛ والبعث؛ وغير ذلك»[2].

٨- الدهماء لا يمثلون الأمة:

ومع ذلك فإننا نعلم – حق العلم – أن الأكثرية العظمى في جزيرة العرب: كانت من البدو الرحل، الذين شغلهم البحث وراء لقمة العيش، عن التفكير في الدين، وفيما وراء الطبيعة، وليس من الطبيعي أن تتطلب من شخص يقاسي – في عنف – شظف الحياة: أن يفكر تفكيرا مجردا.

إن الأغلبية العظمى من جزيرة العرب صحراء قاحلة، وليس لساكنيها استقرار ما، وليس بها زمن مستتب، والحروب والغارات في جبالها ووهادها لا تكاد تنقطع. فمن الطبيعي أن لا يكون عند هؤلاء أوقات فراغ، يقضونها في التفكير، فيما وراء الطبيعة.

ولكن إذا كنا لا نتخذ من عقلية العلاج المافي القدمين، الذي قرّس انحناؤه على العالم ظهره، مثالا لحضارة المصريين وثقافتهم، سواء أكان ذلك في العصر القديم، أو في العصر الحديث؛ وإذا كنا لا نتخذ من الفرنسي الريفي الجاهل، مثالا لحضارة فرنسا وثقافتها، فإنه من غير الطبيعي أن يكون البدو الرحل مقياساً للثقافة العربية فيما قبل الإسلام.

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص١٠٢.
(٢) المصدر نفسه ص١٠٥.

الفصل الثاني
القـــرآن

١- وصف القرآن(*):

كانت جزيرة العرب – كما تحدثنا سابقاً – تموج بمختلف الآراء الدينية. كان فيها النصرانية واليهودية والحنفاء، وكان فيها الزندقة، والدهرية، ومن ينكرون البعث، ومن ينكرون إرسال الرسل. وكان فيها من يقول بالرجعة، ومن يقول بالجبر، ومن يقول بالاختيار. كان فيها توحيد، وإلحاد، ومؤمنون، ومشركون ولكن هؤلاء وأولئك كانوا جميعاً يتطلعون بارقة تشرق عليهم، فتبدد حيرتهم، وتحسم ما بينهم من جدل واختلاف.

في هذه الآونة قام رسول الإسلام ﷺ بدعوته، ودعوته لم تنشأ – كما يقرر – عن تفكير إنساني شخصي، وإنما هي وحي أنزله الله عليه. وهي معصومة؛ لأنها وحي، إنها معصومة عن التخبط في الآراء، معصومة عن ضلالات الأوهام، معصومة عن متاهات الخيال.

والقرآن وهو كتابها المقدس:

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[1].

وهو كتاب:

﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2].

ولقد قال رسول الله ﷺ في وصفه – كما روى عن علي رضي الله عنه:

«عليكم بكتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله. هو حبل الله المتين، والذكر الحكيم، والصراط المستقيم. هو الذي لا يزيغ به الأهواء، ولا يشبع منه العلماء، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه.

من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن خاصم به أفلح، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم»اهـ.

وقد وصل إلينا القرآن بطريق التواتر، بحيث لا يمكن الشك مطلقاً في أنه وصل إليه كما نزل على محمد ﷺ دون زيادة أو نقص.

(*) من مصادر هذا الفصل: القرآن الكريم، والكشاف للزمخشري، والكندي لأبي ريدة.
(١) هود: ١. (٢) فصلت: ٤٢

والمستشرقون – برغم تحامل بعضهم على الإسلام – لايجدون مطعناً صحيحاً من تلك الجهة قط.

ولقد قال المستشرق الفرنسي الأستاذ (ديمومبين) بحق، في كتابه عن الإسلام: إن المنصف لا مناص له أن يقر بأن القرآن الحاضر: هو القرآن الذي كان يتلوه (محمد) ﷺ.

٢- السبب في أن مهمة الرسول كانت شاقة:

ومع استشراف نفوس كثير من نبهي العرب إلى هاد يقودهم، إلى السبيل السوي، فإن مهمة الرسول لم تكن سهلة ميسورة:

(أ) ذلك أن النفوس إذا ألفت شيئاً – فترة طويلة من الزمن – لم يكن من السهل انصرافها عنه. والإلف – لا العقل، ولا المنطق – هو الذي يعرقل دائماً عمل المصلحين، خلال التاريخ.

(ب) وكان التنافس بين الأسر في قبيلة واحدة، وبين القبائل المختلفة، من العوامل أيضاً التي دفعت الكثيرين إلى المعارضة.

(جـ) ورأى اليهود أن اعتزازهم بدينهم سينهار، إذا انتشر الدين الجديد.

(د) ورأى النصارى أن مصير دينهم، هو الآخر الاندثار.

(هـ) وضاق تفكير طائفة كبيرة من العرب، فلم يروا العظمة إلا في الثروة، ولم يكن (محمد) ﷺ ثريا، فقالوا:

﴿لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾[1]

وتضامنت عوامل الشر هذه كلها، وتألبت، وأرادت – طيلة مدة الدعوة – القضاء عليها

٣- القيمة الذاتية للدعوة الإسلامية:

ولكن الدعوة الإسلامية: كانت تحمل في طياتها من القيمة الذاتية مايفرضها، ويكتب لها الانتشار. وذلك أنها:

(أ) تمتاز عن النصرانية المنتشرة – إذ ذاك – بنظام اقتصادي خلت منه الأنانية، وبمنطق عقلي لا يوجد فيما كان مأثوراً – حينئذ – من كلام السيد المسيح عليه السلام. ثم هي تصحيح للمسيحية نفسها، التي كانت موجودة – إذ ذاك – محرّفة، كمايذكر القرآن الكريم، وكما يثبت التاريخ.

(١) الزخرف: ٣١.

(ب) وهي تمتاز عما كان موجوداً – إذ ذاك – من اليهودية، وذلك: لما فيها من بساطة، ونضرة، وتنزيه لله ورسله وأنبيائه، لا يوجد مما يماثله في العهد القديم. ثم هي رجوع باليهودية إلى الحق، قبل أن يحرفها ذووها.

(جـ) وهي هداية للحنفاء إلى دين «إبراهيم» الذي يتطلعون إليه.

(د) ثم هي معصومة وليست رأيا، يجوز بالبحث أن يكون وهماً من الأوهام.

(هـ) وهي – بعد كل ذلك – نظام كامل للحياة الإنسانية: فيها العقيدة، وفيها التشريع، وفيها الأخلاق. إنها ترضي العقل وترضي الوجدان.

٤- وسائل الدعوة لهداية العرب:

ولكن العرب قابلوها بصراع، فاتخذت الدعوة الإسلامية – من أجل هدايتهم – أحكم الوسائل.

نبههم إلى أنه ليس من المنطق أن يكون الإلف، وأن تكون العادة أو العرف قياساً للحق.

فليس من المنطق إذا قيل لهم: «اتبعوا ما أنزل الله»، أن يقولوا:

(بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا).

لأنه من الجائز أن يكون آباؤهم: ﴿لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾[1].

وليس من المنطق أن يقولوا:

﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾[2].

وسخر القرآن من الذين حرموا على أنفسهم مزية الفهم، والتبصر، فقال في أسلوب لاذع

﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾[3].

ثم أضاف الإسلام إلى ذلك تقدير المسئولية الفردية، ليجتث بذلك كل محاولة من «فرد» لإلقاء التبعة على الجماعة، أو على البيئة، أو على الآباء والرؤساء.

﴿ألا تزر وازرة وزر أخرى ﴿٣٨﴾ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[4]. ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ﴿٧﴾ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[5].

ثم صرح في وضوح، بالمسئولية، فيما يتعلق بالآراء خاصة، ورتب العقاب الشديد، على من قلد غيره في ضلاله، وأهوائه، فقال تعالى:

(١) البقرة: ١٧٠.

(٢) الزخرف: ٢٢.

(٣) الجمعة: ٥.

(٤) النجم: ٣٨ – ٣٩.

(٥) الزلزلة: ٧ – ٨.

﴿ وقال الذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم إلى بعض القول يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكنا مؤمنين ﴾

﴿ قال الذين استكبروا للذين استضعفوا أنحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين ﴾

﴿ وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل مكر الليل والنهار إذ تأمروننا أن نكفر بالله ونجعل له أندادا وأسروا الندامة لما رأوا العذاب وجعلنا الأغلال في أعناق الذين كفروا هل يجزون إلا ما كانوا يعملون ﴾(١).

وإذا كان الإسلام قد قرر المسئولية الفردية – أعني أن كل إنسان مسئول عن عمله – فإنه مع ذلك لم يخل الفرد من المسئولية ، بالنسبة لغيره: فالرسول – ﷺ – يمثل الجماعة الإنسانية، يسفر على سفينة، أخذ بعضهم في إفسادها، فإن أخذوا على يديه، نجا ، ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا(٢).

ويقول الله تعالى : ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ﴾(٣).

ويقول في عنف عنيف:

﴿ يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾(٤).

روى أن «عمر» رضي الله عنه قال حين نزلت هذه الآية.

«يا رسول الله نقي أنفسنا فكيف لنا بأهلينا؟».

فقال عليه الصلاة والسلام:

«تنهونهن عما نهاكم الله عنه، وتأمرونهن بما أمركم الله، فتكون ذلك وقاية بينهن وبين النار».

(١) سورة سبأ آية: ٣١ – ٣٣.

(٢) عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: «مثل القائم في حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء، مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا، ولم نؤذ من فوقنا!!، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا». البخاري وغيرهم

(٣) الأنفال: ٢٥. (٤) التحريم: ٦ .

على أن الرسول ﷺ يصور هذا النوع من المسئولية تصويرا جميلا، في غير ما حدث.

إنه يصور الأمة في تواددها، وتراحمها، بجسم: إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى.»

وهو يقول في روعة أخاذة:

«كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته» ثم يفصل هذا الإجمال، ويضرب بعض الأمثلة: «الإمام راع، ومسئول عن رعيته، والرجل في بيته راع، ومسئول عن رعيته، والزوجة راعية في بيت زوجها، ومسئولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده، ومسئول عن رعيته، فكلكم راع، ومسئول عن رعيته».

– إذن – الآباء والأجداد ليسوا مقياس الحقيقة، وكذلك العرف والعادة، والفرد مسئول عما يفعل، وكل إنسان مأمور بأن يصلح من أمر الآخرين.

في هذا الجو أخذ (محمد) ﷺ ينشر دعوته

٥- الدعوة الإسلامية دعوة موحدة:

وهي دعوة موحدة لا مفرقة، إنها دعوة «نوح» ، و«إبراهيم» ، و«موسى» ، و«عيسى» ، عليهم السلام:

﴿ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾(١).

وعلام الاختلاف، والإسلام دعوة لا تهدف إلا إلى عبادة الله، وعدم الشرك به، وعدم اتخاذ أرباب من دونه:

﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ﴾(٢).

هذه الدعوة الإسلامية، تقرر أصولا في ناحية العقيدة، وشعائر للعبادة، ومبادئ في القانون، وقواعد للأخلاق. والذي يعنينا هنا على الخصوص هو العقيدة.

٦- إثبات الرسالة:

إن أشق مرحلة يصادفها كل رسول من الرسل: إنما هي إقناع الناس برسالته، وقد اختلفت وسائل هذا الإقناع، واختلفت أساليبه، وقد بدأ الرسول ﷺ كأسلافه، بتقرير أنه رسول ، وأنه متصل بالسماء، وأن الوحي ينزل عليه تباعا

(١) سورة الشورى آية: ١٣. (٢) سورة آل عمران آية: ٦٤.

وقد أرسله الله تعالى؛ لحكمة سامية، قد رددها القرآن في غير ما موضع؛ هي تزكية النفوس وتطهيرها: تزكيتها وتطهيرها خلقياً، واجتماعياً، مؤسساً ذلك على تطهيرها وتزكيتها من ناحية العقيدة.

﴿لقد مَنَّ اللهُ على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾(١).

﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾(٢).

ومن أجل ذلك كان إرساله رحمة للعالمين. ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾.

ولكن العرب سخروا من دعوته، وكان لابد من أن يفحمهم بآية من آيات الله، فكانت هذه الآية هي القرآن.

لقد تحداهم به في عنفه، وتحداهم - متدرجاً بهم - : من أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، إلى أن يأتوا بعشر سور مثله، ثم انتهى بهم أخيراً إلى أن يأتوا بسورة من مثله، قال تعالى:

﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾(٣).

﴿أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾(٤).

﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴿٢٣﴾ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ﴿٢٤﴾ فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾(٥).

(١) سورة آل عمران آية ١٦٤ (٢) سورة البقرة آية ١٢٩
(٣) سورة الإسراء آية: ٨٨. (٤) سورة هود آية: ١٣ (٥) سورة البقرة آية: ٢٣ - ٢٤
في هذه الآيات كرر القرآن لفظ: «مثل» والمثلية لا تختص بجانب دون جانب، وإنما تعم جميع الجوانب
والواقع أن التحدي في أن القرآن، معجز بأسلوبه، أو بمعانيه، أو بقصصه، أو بأخباره عن الغيبيات، أو بغير ذلك من وجوه الإعجاز، معاش لا ينسى مع الفكرة القرآنية، التي هي في الفاتحة من جميع الوجوه. قال صاحب البحر المحيط

ولم الشك في أمر الرسول ﷺ مع أنه لو أخبرهم: أن جيشاً وراء الوادي سيغير عليهم لصدقوه؛ لأنهم لم يعهدوا عليه كذباً؟

على أنه قد لبث فيهم من قبل ذلك أربعين عاماً، فلم يحدثهم بنبوة ولا برسالة؛ ذلك أن هذا الأمر إنما يرجع إلى مشيئة الله فحسب:

﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون﴾(١).

ويطلب إليهم القرآن: أن يتفكروا في أمر صاحبهم هذا الذي نشأ بينهم، وترعرع على مرأى، ومسمع منهم، بل كانوا يعرفونه - كما يعرفونه أبناءهم - بالصدق، والأمانة، ورجاحة العقل، قال تعالى:

﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد﴾(٢).

- والشابه في جنس النظم، وبديع الوصف، وغرابة الأسلوب، والإخبار بالغيب مما كان وما يكون، وما تحتوي عليه من الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والقصص، والحكم والمواعظ والأمثال والصدق، والأمن من التحريف والتبديل» جـ ص١٠٤ - ١٠٥.
ومنشأ الاختلاف، في تحديد وجوه الإعجاز، في القرآن: راجع إلى اختلاف درجة الاستعدادات الفطرية، والاتجاهات الفكرية، لإدراكها ومعرفتها.
فمثلاً، من وجد القرآن مصدقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل، وأخبار السابقين، والغيبيات التي لا تحيط بها البشرية علماً، حصر وجوه الإعجاز فيما أدراك.
ومن نظر إلى القرآن من ناحية اللفظ، وحسن السبك، وجزالة الأسلوب، وما له من روعة تملك على السامع شعوره ووجدانه، حصر الإعجاز في ذلك.
ومن أجال فكره، فيما حواه القرآن: من الأسرار الكونية التي تكشف عنها العلوم والبحوث أيامنا كانت، فهو مصدق لما في الحديث، والفخر: (سأريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم)، فاتجه هذا الاتجاه ... إلخ.

(١) سورة يونس آية ١٦
(٢) سورة سبأ آية ٤٦ والمعنى على ما ورد في الزمخشري «مختصراً».
إنما أعظكم بواحدة، إن فعلتموها أصبتم الحق وانتصفتم، وهي: أن تقوموا لوجه الله متفرقين اثنين اثنين، وواحداً واحداً، ثم تتفكروا في أمر محمد ﷺ، وما جاء به
أما الاثنان: فيتفكران ويعرض كل واحد منهما محصول فكره على صاحبه، ويتحاوران فيه متصادقين متناصحين لا يحمل بهما التباغي هوى، ولا يلبس لهما حرق عصبية، حتى يهجم بهما الفكر الصالح والنظر الصحيح، على جادة الحق وسننه
وكذلك الفرد: يفكر في نفسه بعقل رصينة، من غير أن يكابرها، ويعرض ما ورد على قلبه وأخذه وما استقر عليه من عادات الضلال ومجاري أحوالهم.
والذي أرجب تفرقهم مثنى وفرادى: إن الاجتماع مما يشرق الخواطر ويبدع من الرؤية ومع ذلك يقل الإنصاف ويكثر الاعتساف.
وقد علمتم أن محمداً ﷺ ما به من جنة، بل علمتم، أرجح فريق عقلاً، وأسد بهم رأياً، وأصدقهم قولاً، وأبرهم بهم ذمماً. لكان مظنة لأن تنظروا به الخير، وإذا علمتم ذلك كله كان أن تطالبوه بأي باديكم بآية.

ولم الشك في أمره مع أنه قد تجرد من كل مطمح دنيوي؟.

﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(١).

ولم الشكك في أمره وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب؟ ومن كانت حالته هذه لا يمكنه أن يستمد ما يقول من كتاب. قال تعالى:

﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾(٢).

هذه الظروف، وهذه الملابسات، فضلا عن القرآن، ترشد إلى أن محمداً ﷺ، كان صادقا في دعواه.

٧- معارضة العرب:

بيد أن العرب تغالوا في المعارضة، حتى لقد وصلوا أحياناً، إلى حد السخف، ولكن القرآن كان لهم بالمرصاد، وكان دائماً يفحمهم في قوة.

لقد قالوا: ﴿مَا لِهَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾(٣).

فرد الله عليهم بما يقطع حجتهم:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾(٤).

وقال: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً﴾(٥).

ولم يجد اليهود ولا النصارى مفرا من الاعتراف: بأن الرسل السابقين كانوا حقاً كذلك.

وقال الذين كفروا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾(٦).

فإذا بالقرآن يحال ذلك تعليلا في غاية القوة والوضوح:

﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾(٧).

---

(١) سورة سبأ آية: ٤٧
(٢) سورة العنكبوت: آية ٤٨.
(٣) الفرقان: ٧
(٤) الفرقان: ٢٠
(٥) الرعد: ٣٨
(٦) الفرقان: ٣٢
(٧) رعد نبيا من احترامهم وتقديرهم للدقة على تشريعهم من شمل، وتعاليهم عن اتباعه.
فقالوا: هلا نزل عليه دفعة واحدة، في وقت واحد كما أنزلت الكتب الثلاثة؟ وما له أنزل على التفاريق؟.
والقائلون قريش، وقيل اليهود.
وهذا قول من القول، وسفاهة بما لا طائل تحته: لأن أمر الإعجاز والاحتجاج به، لا يختلف بنزوله جملة واحدة أو مفرقا.
وقوله تعالى: (كذلك لنثبت به فؤادك) جواب لهم أي كذلك أنزل مفرقا.
والحكمة فيه أن نقوي بتفريقه فؤادك حتى نعيه ونحفظه، لأن التلقن إنما يقوى فيه على حفظ العلم شيئا بعد شيء، وحرفا عقيب حرف. ولو ألقي عليه جملة واحدة لثقل به وعجز بحفظه
والرسول ﷺ تلقت حالته حال موسى وداود وعيسى عليهم السلام، حيث كان أميا: لا يقرأ ولا يكتب. وهم كانوا قارئين كاتبين. فلم يكن له بد من التلقن والتحفظ. فأنزل عليه منجما في عشرين سنة، وقيل في ثلاث وعشرين وأيضا فكان ينزل على حسب الحوادث وجوابات السائلين ... عن الزمخشري جـ٣ ص١٠٩.

﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾(١)

فرد عليهم القرآن في أسلوب لاذع: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾(٢).

ورأوا أن يكون الرسول ملكا، فإذا بالقرآن يجيبهم في منطق صارم:

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾(٣).

ويذكر ذلك في موضع آخر، مصورا تعنتهم في إنكار النبوة فيقول:

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾

ويرد عليهم القرآن، معللا الأمر بتعليل آخر غير السابق فيقول

﴿قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾(٤)

وهذا التعليل في غاية العمق فإنه ينطوي على سبب من أهم أسباب إرسال الرسل، فالملائكة ليسوا - بطبيعتهم - في حاجة إلى من يهديهم من الناحية الأخلاقية إنهم ملائكة.

ويتعمد القرآن أن يصفهم بأنهم «يمشون مطمئنين» فيثبت بذلك توضيح طبيعتهم الملائكية في أذهاننا، ومع ذلك يقول. ﴿لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾.

لم؟ إنهم ملائكة، وهم يمشون مطمئنين، فما حاجتهم إلى الرسالة؟

الواقع أن مهمة الرسول الأولى ليست الأخلاق، وإنما هي معرفة الله والملأ الأعلى وما وراء الطبيعة، وذلك لا يتأتى في صحة لا يشوبها خطأ بمنطق عقلي، أو قياس نظري، وإنما يتأتى عن الله بواسطة سفرائه إلى عباده، وهم الرسل.

والملائكة كالبشر: عاجزون عن معرفة الله إلا به.

ولقد قالوا، كما حكى القرآن عنهم: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾(٥).

أما الأخلاق فإنها في المرتبة الثانية بعد معرفة الله.

وأرجفوا بأن محمداً ﷺ يستمد القرآن من شخص معين، فرد عليهم القرآن في قوة

﴿لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾(٦).

ولما استيأس العرب من الجدل المنطقي تقمصوا عقلية الصبيان

﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ

---

(١) الزخرف: ٣١
(٢) الزخرف: ٣٢
(٣) الأنعام: ٩
(٤) الإسراء: ٩٤ - ٩٥
(٥) سورة البقرة: آية ٣٢
(٦) النحل: ١٠٣

بالله والملائكة قبيلا ﴿٩٢﴾ أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه﴾.

فيجيبهم القرآن في سهولة قوية، لاذعة، جادة، ساخرة:

﴿قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾(١).

ويثور العرب، حينما يرون منطقهم ينهار فيبادرون.

﴿يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون ﴿٦﴾ لو ما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين﴾.

ويرد عليهم القرآن مبيناً لهم ما قد خفي عنهم:

﴿ما ننزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين﴾(٢).

ويصور القرآن في النهاية موقفهم الحقيقي الذي لايخرج عن أن يكون عناداً لاشائبة فيه لطلب الحق، ولا للرغبة في الهدى فيقول: ﴿ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون ﴿١٤﴾ لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون﴾(٣)

﴿ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾(٤).

فلما أعمتهم العصبية من جميع أقطارهم، ورأوا أنهم أضعف من أن يغلبوا بالمنطق، أعرضوا وقالوا:

﴿قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون﴾(٥).

فيذكرهم القرآن بموقف الأمم قبلهم، ويبشرهم بعذاب: كما هي سنته مع هذا النوع من المعاندين: ﴿فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود﴾(٦).

حقاً لقد كانت خصومة العرب للرسول ﷺ عنيفة قوية. ولقد صورها القرآن في قوتها وفي عنفها. ولم يأب أن يذكر ما فاهت به العرب مما يسيء الرسول ﷺ فذكر وصفهم له بالجنون، وبالشعر، وأنه ساحر أو مسحور، وبأنه ليس من عظماء القريتين(٧) وبأنه يأخذ القرآن عن غيره، أو بأن القرآن ليس إلا سحراً، أو أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا.

(١) الإسراء الآيات من ٩٠ - ٩٣ (٢) الحجر ٦ - ٨ (٣) سورة الحجر (١٤ - ١٥).
(٤) الأنعام: ٧. (٥) فصلت ٥ (٦) فصلت: ١٣ (٧) مكة والمدينة

ذكر القرآن كل ذلك، وصور الخصومة في عنفوانها عارضاً أدلة الجاحدين، ذلك أن القرآن هداية الله، وهديته سبحانه وتعالى: هي الحق الذي يقذف على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.

٨- وجود الله:

لقد كان من الطبيعي - بعد أن تثبت النبوة - أن يلقى العرب كل ما جاء في القرآن بالقبول، ولكن القرآن لم يكن يلقى القول على علاته. وإنما يأتي بالقضية مبرهناً عليها بالدليل تلو الدليل، فيرضي العقل، ويطمئن النص ويقود الضمير إلى الإذعان.

وبرغم أن وجود الله أوضح من أن يبرهن عليه فقد وجد في كل الأزمنة قلة نادرة من المنحرفين، جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً(١).

على هؤلاء في كل زمان ومكان يرد القرآن في استماتة وفي تنوع. وما من شك في أن مسألة إثبات وجود الله لم تكن في يوم من الأيام هدف من أهداف القرآن؛ ولم تكن في يوم من الأيام هدفا من أهداف الرسول ﷺ أو أحد أصحابه وذلك. أن الإيمان بوجود الله مسألة فطرية وبديهية.

ونحن هنا نسير على أنه يمكن أن يؤخذ من القرآن أدلة على وجود الله، وإن لم يكن ذلك هدفاً من الأهداف القرآنية، وإذا نسقنا الأدلة أو نظمناها، فإنما يرجع ذلك إلى استنتاج من نصوص هدفها الصريح، بيان عظمة الله وتدبيره وقدرته وهيمنته على كل ما في العالم من صغيرة وكبيرة وبيان عناية الله ورعايته وإحكامه المحكم وإبداعه المتقن لكل ما يسري في العالم من قوانين ونواميس. هذا في الحقيقة هو هدف القرآن من النصوص التي يتحدثون عنها بمناسبة إثبات وجود الله.

والواقع أن القرآن يمكن أن يؤخذ منه الرد على من انحرفت فطرتهم، بيد أنه يجب ألا يحسب هذا أن ذلك ليس هدفاً من أهداف القرآن، فإذا أحببنا أن نسير على نسق من يأخذ من القرآن الرد على الجاحدين. فإنه يمكن أن يقال: إنه يرد عليهم أولا بضروريات فكرية: فيثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق:

﴿أفي الله شك فاطر السموات والأرض﴾(٢).

﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب﴾(٣).

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال طبعة دار الكتب الحديثة
(٢) إبراهيم: ١٠. (٣) الروم: ٢٠.

﴿ومن آياته خلق السموات والأرض﴾(١).

ويؤكد هذا بمبادئ مقررة، يعترف بها كل إنسان عندما يفكر فيها تفكيراً بسيطاً:

إنه من البين أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون علة، ولا يمكن من جانب آخر أن يكون علة صياغة نفسه ﴿أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾(٢).

ولا يقتصر القرآن على ذلك بل يورد في غير ما موضع، وفي غير ما سورة، ذلك الدليل الذي يقول عنه «كانت»، إنه يذكر مع الاحترام، أعني الدليل الذي يطلق عليه أحياناً دليل العناية: وأحياناً أخرى: دليل النظام أو القصد، أو التدبير، أو الغائية. وهذا الدليل هو الذي يستند إلى ما نراه في العالم من تناسق، وتضامن، وانسجام، ومن تدبير محكم، وعناية تامة بكل صغيرة وكبيرة، وبرابط لا انفصام له بين أجزاء العالم وأجزاء وحداته أيضاً.

وقد استخدم القدماء هذا الدليل، ولا يزال المحدثون يستخدمونه، ويعتبره بعضهم أرصح الأدلة على وجود الله، بل وأقواها، وهو في الوقت نفسه أسهلها بالنسبة للإدراك الإنساني.

قال الله تعالى:

﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾(٣).

﴿الله الذي سخر لكم البحر﴾(٤).

﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾(٥).

﴿وهو الذي أرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته﴾(٦).

﴿والله جعل لكم الأرض بساطاً﴾.

﴿ألم نجعل الأرض مهاداً ۝٦ والجبال أوتاداً ۝٧ وخلقناكم أزواجاً ۝٨ وجعلنا نومكم سباتاً ۝٩ وجعلنا الليل لباساً ۝١٠ وجعلنا النهار معاشاً ۝١١ وبنينا فوقكم سبعاً شداداً ۝١٢ وجعلنا سراجاً وهاجاً ۝١٣ وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً ۝١٤ لنخرج به حباً ونباتاً ۝١٥ وجنات ألفافاً﴾(٧).

وإذا تصفحت القرآن تبينت مصداق قوله تعالى:

﴿وإن تعدوا نعمت الله لا تحصوها﴾(٨).

وكثير من آي القرآن ما يجمع بين دليل الخلق ودليل العناية:

(١) الشورى، ٢٩.
(٢) الطور ٣٥
(٣) النحل، ١٥.
(٤) الجاثية: ١٢.
(٥) البقرة ٢٩
(٦) سورة الفرقان آية ٤٨.
(٧) سورة النبأ الآيات: ٦ – ١٦.
(٨) إبراهيم آية ٣٤

﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾(١).

وتوجد آيات متتالية في سورة الروم، تجمع بين الدليلين – الخلق والعناية – وهي قوله تعالى:

﴿يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون﴾.

ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون.

ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون.

ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين.

ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون.

ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون.

ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون﴾(٢)

هذه الأدلة تكاد تتضمن كل ما عداها من أدلة، قديمة كانت أو حديثة، برغم اختلاف أساليب التعبير، بحسب اختلاف البيئة أو الزمن.

إنها تتضمنها في صورتها السهلة: «الأثر يدل على المؤثر»

وتتضمنها في صورتها الكلامية: «كل حادث لابد له محدث».

وتتضمنها في صورتها الفلسفية القديمة: الممكن والواجب

وتتضمنها في صورتها الفلسفية الحديثة، سواء رجعنا فيها إلى شعور الوجدان، أو فكرة الكمال أو غير ذلك.

(١) البقرة آية ١٦٤
(٢) سورة الروم الآيات: ١٩ – ٢٥.

الوحدانية:

وإذا كان القرآن لايجعل من أهدافه إثبات وجود الله، فإنه يجعل من أهدافه الكبرى إثبات التوحيد، والإسلام هو دين التوحيد، والله سبحانه وتعالى، واحد لاشريك له.

ويستدل القرآن بالمشاهدة الصادقة ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾.

هذه المشاهدة العادية، تلبس صورة منطقية رائعة، فلو كان هناك إله غير الله إذن: لذهب كل اله بما خلق، ولعلا بعضهم على بعض.

على أن القرآن لايكتفي بالمشاهدة والمنطق، وإنما يرجع بالإنسان إلى وجدانه، ويثبت الوحدة عن طريق النظام والعناية والتدبير، فيقول في آيات رائعة.

﴿قل الحمدُ لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى آللهُ خيرٌ أمّا يشركون؟

أمّن خلق السّموات والأرض وأنزل لكم من السّماء ماءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها؟ أإلهٌ مع الله؟ بل هم قومٌ يعدلون؟

أمّن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً؟ أإلهٌ مع الله؟ بل أكثرهم لا يعلمون؟

أمّن يجيبُ المضطرّ إذا دعاهُ ويكشفُ السّوءَ ويجعلكم خلفاءَ الأرض؟ أإلهٌ مع الله؟ قليلاً ما تذكّرون

أمّن يهديكم في ظلمات البرّ والبحر ومن يرسلُ الرّياحَ بشراً بين يدي رحمته؟ أإلهٌ مع الله؟ تعالى اللهُ عمّا يشركون.

أمّن يبدأ الخلق ثمّ يعيدهُ ومن يرزقكم من السّماء والأرض؟ أإلهٌ مع الله؟ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾(١)

العلم:

والله سبحانه وتعالى عالم: إنه عالم الغيب والشهادة:

﴿اللهُ يعلمُ ما تحملُ كلُّ أنثى وما تغيضُ الأرحامُ وما تزدادُ وكلُّ شيءٍ عندهُ بمقدار ۝ عالمُ الغيبِ والشّهادةِ الكبيرُ المتعال ۝ سواءٌ منكم من أسرّ القول ومن جهر به ومن هو مستخفٍ بالليل وسارِبٌ بالنّهار﴾(٢).

(١) سورة النمل الآيات ٥٩ – ٦٤ (٢) سورة الرعد الآيات ٨ – ١٠.

والله تعالى لايعلم الماضي والحاضر فحسب، ولكنه يعلم المستقبل أيضاً:

﴿ما أصابَ من مُصيبةٍ في الأرضِ ولا في أنفسكم إلا في كتابٍ من قبلِ أن نبرأها إنّ ذلك على الله يسيرٌ﴾(١).

وهو يسخر من جعلوا لله شركاء، ويسألهم في سخرية وإنكار:

﴿وجعلوا لله شركاء قل سمّوهم أم تنبئونه بما لا يعلمُ في الأرض أم بظاهرٍ من القول﴾(٢)

وفي القرآن آية يرى بعضهم، أنها تشير إلى العقل الباطن أو اللاشعور: ﴿وإن تجهر بالقول فإنهُ يعلمُ السّرّ وأخفى﴾(٣).

والقرآن يرشد إلى أن علمه ليس مقصوراً على ذاته كما يرى أرسطو، وليس مقصوراً على الذات والكليات كما يرى بعض الفلاسفة، ولكنه علم شامل للذات والكليات والجزئيات جميعها على الوجه التام:

﴿يعلمُ ما يلجُ في الأرض وما يخرجُ منها وما ينزلُ من السّماء وما يعرجُ فيها وهو الرّحيمُ الغفور﴾.

وقال الذين كفروا لا تأتينا السّاعةُ قل بلى وربّي لتأتينّكم عالم الغيب لا يعزبُ عنهُ مثقالُ ذرّةٍ في السّموات ولا في الأرض ولا أصغرُ من ذلك ولا أكبرُ إلا في كتابٍ مبين﴾(٤).

﴿وعندهُ مفاتحُ الغيبِ لا يعلمها إلاّ هو ويعلمُ ما في البرّ والبحر وما تسقطُ من ورقةٍ إلا يعلمها ولا حبّةٍ في ظلمات الأرض ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلا في كتابٍ مبين

وهو الذي يتوفّاكم بالليل ويعلمُ ما جرحتم بالنّهار ثمّ يبعثكم فيه ليقضى أجلٌ مسمّى ثمّ إليه مرجعكم ثمّ ينبئكم بما كنتم تعملون﴾(٥).

أما دليل القرآن على علم الله فهو غاية الوضوح والقوة:

﴿ألا يعلمُ من خلق وهو اللطيفُ الخبير﴾(٦).

(١) سورة الحديد ٢٢ (٢) سورة الرعد ٣٣
(٣) سورة طه ٧ (٤) سورة سبأ ٢ – ٣
(٥) الأنعام: ٥٩ – ٦٠ (٦) الملك ١٤

مظاهر صفاته:

الله عالم، وهو مريد، وقادر، وحكيم، ومن مظاهر صفاته هذه، المتصاعدة، هذا الكون وما حواه من بديع صنعته. والقرآن يتحدث في استفاضة عن مظاهر هذه الصفات في كثير من السور، بل لا تكاد تخلو سورة من هذه المظاهر كلها أو بعضها.

وإليك بنموذج يحدثك بذلك.

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾.

إلى قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَىٰ﴾[1].

٩- البعث:

الله سبحانه وتعالى خالق، وهو واحد، مريد، عالم، قادر .. إلخ، وهو أيضا باعث، ومسألة البعث، مسألة أنكرها قوم يطلق عليهم الإمام الغزالي: «الطبيعيون»، وهم قوم أنكروا البعث مع اعترافهم بالصانع.

لقد اعترفوا بالصانع لما رأوه في عجائب الطبيعة من تناسق محكم لا يمكن أن يكون وليد المصادفة، ولكنهم رأوا أن النفس تابعة للبدن، ولذلك تفنى بفنائه، وكانت نتيجة ذلك أن جحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار والحساب.

على هؤلاء وأضرابهم، على اختلاف بيئاتهم وأساليبهم يرد القرآن في غير ما موضع.

وطبيعي العرب لم يكن عندهم في هذه المسألة منطق جدلي فلسفي، وليس لهم من دليل سوى الإنكار والاستبعاد:

﴿قَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾[2].

﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[3].

والقرآن يرد عليهم بتذكيرهم بمظاهر قدرة الله الساندة في الكون، وبأنه ليس من العدالة الإلهية أن يترك الإنسان سدى، فلا يجازى على ما قدم:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾

(١) سورة الرعد: ٢، ١٨.
(٢) سورة الإسراء: ٤٩.
(٣) سورة يس: ٧٩.

وفي القرآن كثير من الآيات ترد عليهم مستندة إلى مصدر قدرة الله وعدالته.

وفيه آيات متتالية في آخر سورة يس تحدثت عن رأي منكري البعث، ثم ردت عليهم ردوداً متنوعة مختلفة واضحة قوية. ونحن نذكر هذه الآيات، ونذكر تفسير الكندي لها نقلا عن كتاب الكندي للأستاذ أبي ريدة:

﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ

الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ.

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1].

ويقول الأستاذ أبو ريدة عن تفسير الكندي لهذه الآيات:

إن «فيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة، ويستخرج النتائج التي تلزم عنها من جهة أخرى، وهي:

١ - وجود الشيء من جديد، بعد كونه وتحلله السابقين ممكن، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة، لاسيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم؛ وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل وشيء هو أصعب - هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة:

﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾.

٢- ظهور الشيء من نقيضه، كظهور النار من الشجر الأخضر، ممكن وواقع تحت الحس وإذن يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى.

وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر، وهو:

إن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق - هذا الدليل موجود في آية:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ وقد انتفع به الأشعري في إثبات إمكان البعث.

٣- خلق الإنسان أو إحياؤه بعد الموت، أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن، وهذا هو مضمون آية:

(١) سورة يس الآيات ٧٨ - ٨٣.

﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾.

٤- الخلق، والفعل مطلقا مهما عظم المخلوق، لايحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان - خلافاً لفعل البشر الذى لايتم إلا فى زمان، ويحتاج إلى مدة تكون موضوع العمل، وهذا هو معنى آية: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾

وهذه الآية - فى رأى الكندى - إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن العمل الإلهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته، قياساً منهم لفعل الله على فعل البشر.

لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى، وأنه إبداع بالإرادة الفائقة والقدرة المطلقة، لايحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى.

«فأى بشر - كما يقول الكندى - يقدر بفلسفة البشر أن يجمع، فى قول، بقدر حروف هذه الآيات، ماجمع الله، جل وتعالى، إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح. أن العظام تصير بعد أن تصير رميماً؟ وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض؟ وأن الشيء يكون من نقيضه !!؟ كفت عن ذلك الألسن المنطقية المتحايلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية» اهـ(١).

على أننا لانترك موضوع البعث دون أن نوجه ذهن القارئ إلى هذا التنظير البديع الذى ذكره القرآن الكريم ، بين الأرض الموات، التى يحييها الله فتنبت من كل زوج بهيج، والعظام والرفات التى يحييها الله ويصورها فيحسن تصويرها:

﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾.

ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير ⑥ وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور﴾(٢).

(٦٧) رسائل الكندى ص٥٧ - ٥٨.

(٦٨) الحج: ٥ - ٧.

مشاهدة القيامة:

ويسبق البعث ويعقبه أمور تحدث عنها القرآن فى كثير من الآيات، ووصفها فى روعة أخاذة:

بها تصف يوم القيامة، وتتحدث عن الحساب والميزان، وتصف حالة المؤمنين والكافرين، وتصور النار فى صورتها البشعة الكريهة، والجنة فى روحها وريحانها ورياضها الفيحاء، وسنكتفى من كل ذلك بآيات من آخر سورة الزمر:

يقول الله تعالى:

﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون.

ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون.

وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون ⑥⑨ ووفيت كل نفس ما عملت وهو أعلم بما يفعلون.

وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا حتى إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم خزنتها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين.

قيل ادخلوا أبواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين

وسيق الذين اتقوا ربهم إلى الجنة زمرا حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين.

وقالوا الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين ⑦⑤ وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين﴾(١).

(١) الزمر: ٦٧ - ٧٥.

١٠- القرآن ومعتقدات العرب:

إن ما قدمناه سابقاً لم يكن إلا مناحي موجزة من العقيدة الإسلامية، لم نستوعبها، فمن لم تدبع القرآن آية آية، أو سورة سورة، لتصل من ذلك إلى إعطاء فكرة تامة عن العقيدة الإسلامية.

على أن إيضاح هذه العقيدة يستلزم حتماً، توضيح موقف القرآن مما كان منتشراً في جزيرة العرب من معتقدات.

لقد قلنا سابقاً: إن جزيرة العرب كانت ملأى بمختلف العقائد. سواء ما استند منها إلى الخيال والوهم. أو ما استند منها في أساسه إلى كتاب سماوي، والقرآن يتحدث عن هؤلاء وأولئك، ويناقشهم ويجادلهم، ليقودهم في النهاية إلى الطريق المستقيم.

وإذا كان القرآن قد تحدث عن هذه المعتقدات، فلم يكن ذلك لأنها في جزيرة العرب فحسب، وإنما كان ذلك لأنها من معتقدات منتشرة في جزيرة العرب وفي خارجها، وكان هدفه من ذلك طبعاً تخليص فكرة الألوهية من كل مايشوبها من خطأ ووهم وضلال.

تحدث القرآن عن معبودات لاتتصف بصفة العبادة، كالأصنام والكواكب، وفي قصة موسى ذكر لعبادة الشمس، وفي قصة «إبراهيم» ذكر لهذين النوعين وفيها ما يبطلهما.

أما فيمايتعلق بالكواكب: فإنه من البين: أن الإله لايطرأ عليه الغيب، إذ الإله منزه عن ذلك

﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ﴿٧٦﴾ فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين

فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون﴾[1].

بيد أن عبادة الأصنام كانت منتشرة في جزيرة العرب، إلى درجة هي من القوة: بحيث أخذ القرآن يتفنن في الرد عليها، واختلفت أساليب رده بين الجدل الصارم، والسخرية اللاذعة، والتهكم المرير:

﴿واتل عليهم نبأ إبراهيم ﴿٦٩﴾ إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون؟

قالوا نعبد أصناما فنظل لها عاكفين.

(٧٠) الأنعام ٧٦ - ٧٨.

قال هل يسمعونكم إذ تدعون ؟ أو ينفعونكم أو يضرون﴾[1].

أما الأسلوب المنطقي الساخر المتهكم: فإنه يتمثل في الآيات التالية:

﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين

إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون ؟

قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين

قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين .

قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين؟

قال بل ربكم رب السموات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين ﴿٥٦﴾

وتالله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين ﴿٥٧﴾ فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليه يرجعون

قالوا من فعل هذا بآلهتنا إنه لمن الظالمين

قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم

قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون

قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم

قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون

فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون

ثم نكسوا على رءوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون

قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم ﴿٦٦﴾ أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون﴾[2].

أما عجل بني إسرائيل : فقد كان «له خوار»، ثم إنه:

﴿لا يرجع إليهم قولا ولا يملك لهم ضرا ولا نفعا﴾[3].

(١) الشعراء: ٦٩ - ٧٣. (٢) الأنبياء: ٥١ - ٦٧. (٣) طه: ٨٨ - ٨٩

ومع ذلك اتخذوه إلهاً[1].

ولم يقتصر القرآن – في تصحيح فكرة الألوهية في العالم – على الرد على عبدة الأصنام أو الكواكب، إذ كان هناك عبدة فرعون، وعبدة الجن وعبدة الملائكة.

وقد ذكر القرآن كل هؤلاء، وهم جميعاً ينطبق عليهم ما ينطبق على الذي حاج «إبراهيم» في ربه. فليس في استطاعتهم أن يغيروا مجرى سير الكواكب الذي رسمه الله لها منذ أن وجد العالم:

﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك

إذ قال إبراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت

قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين﴾[2]

وليس في استطاعتهم ، مجتمعين، أن:

﴿يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب﴾[3].

فإذا كانوا قد عجزوا عن أن يغيروا سنة واحدة من سنن الله الكونية، وعجزوا عن أن يخلقوا ذبابة، بل يعجزون عن أن يستنقذوا منها ما استلبته منهم.. إذا كانوا قد عجزوا عن ذلك فليسوا بآلهة، لأن من خصائص الإله القدرة العامة الشاملة.

المسيحية:

على أن الصراع القوي: إنما كان بين الإسلام من جانب، والمسيحية واليهودية من جانب آخر:

فقد كان اليهود يعتزون «بالتوراة» ، ويعتزون «بإبراهيم» و«موسى»، وينظرون إلى كل من عداهم نظرة احتقار، يسرونها أحياناً، ويعلنونها حينما تواتيهم الظروف.

وكان المسيحيون يعتزون «بالإنجيل»، ويعتزون «بعيسى» و«موسى» و«إبراهيم»، وينظرون إلى غيرهم نظرتهم إلى القطيع الضال، يتطلب راعياً يقوده إلى الحظيرة.

(١) ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلاً جسداً له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً اتخذوه وكانوا ظالمين﴾ (الأعراف ١٤٨).

(٢) سورة البقرة: ٢٥٨. (٣) سورة الحج: ٧٣.

وقد زاد اعتزازهم بأديانهم، حينما اعترف القرآن، «بموسى وعيسى»، واعترف بما أنزل الله عليهما من «توراة وإنجيل».

وحقاً لقد كان موقف القرآن كريماً بالنسبة إلى المسيحيين، انظر إليه في سموه إذ يقول:

﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين

ويكلم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين

قالت رب أنى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر

قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون

ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾[1]

وبينما يرمي اليهود مريم بأبشع النقائص لحملها بدون زواج، إذ بالقرآن يقول:

﴿يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾[2].

ولكن القرآن لايعرف المجاملة في الحق، وقديماً قال «أرسطو» كلمته المشهورة «أحب أفلاطون، وأحب الحق، وأوثر الحق على أفلاطون».

وإذا كان القرآن يعترف بأن أقرب الناس مودة إلى المؤمنين هم الذين قالوا: إنا نصارى، ذلك بأنهم منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لايستكبرون، فإنه لا يجامل في بيان الحق وتوضيح الجادة، وتصحيح فكرة الألوهية التي عرفها النصارى بعد «عيسى».

فقد أرسل الله «عيسى» برسالته إلى بني إسرائيل، فحرفها من بعده الذين انتسبوا إليه أبشع تحريف، وشوهوها أبشع تشويه، وأبعدوا في الضلال: فزعموا تارة أن «المسيح» هو الله، وزعموا أن «المسيح» ابن الله، وزعموا أن الله ثالث ثلاثة بل لقد ألهوا «مريم»!، وكل هذا ضلال تنفره عنه الرسالة الإلهية. وقد رد عليهم القرآن من طريق المنطق تارة، ومن طريق كتبهم وما جاء فيها تارة أخرى، وفي كلتا الحالتين كان أسلوبه قوياً عنيفاً: كأنه

(١) سورة آل عمران: ٤٥ – ٤٩. (٢) سورة آل عمران: ٤٢.

الصواعق تنزل على افترائهم فتحطمه تحطيما

﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولدا ﴿٨٨﴾ لقد جئتم شيئا إدا ﴿٨٩﴾ تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا ﴿٩٠﴾ أن دعوا للرحمن ولدا ﴿٩١﴾ وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا ﴿٩٢﴾ إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا﴾(١)

ويرد عليهم القرآن وعلى غيرهم في هذا متخذاً أساس الرد عقيدة من عقائدهم: إنهم يعتقدون أن ليس لله تعالى، زوجة ، فيقول القرآن:

﴿بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم﴾(٢).

ثم إن النصارى ألهوا «المسيح» وأمه عليهما السلام، وأخذ القرآن يرد عليهم في هذا بمختلف الردود.

﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب

ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد.

(١) سورة مريم، ٨٨ - ٩٣

(٢) سورة الأنعام ١٠١

يقول صاحب البحر المحيط في تفسير هذه الآية.

«كيف يكون له ولد وهذه الحالة: أي أن الولد إنما يكون من الزوجة وهو لا زوجة له فلا ولد له

وفيه إبطال الولد من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن مبتدع السموات والأرض، وهي أجسام عظيمة لايستقيم أن يوصف بالولادة لأن الولادة من صفات الأجسام، ومخترع الأجسام لا يكون جسماً، حتى يكون ولداً.

والثاني: أن الولادة لا تكون إلا بين زوجين من جنس واحد، وهو تعالى متعال عن المجانس، فلم يصح أن تكون له صاحبة، فلم تصح الولادة

والثالث: أن ما من شيء إلا وهو خالقه والعالم به، ومن كان بهذه الصفة كان غنيا عن كل شيء، والولد إنما يطلبه المحتاج إليه أحد، فلذلك قال» من البحر جـ١ ص١٩٤

إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾(١).

﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم

قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ولله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير﴾(٢).

﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار.

لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد﴾(٣)

ويذهب القرآن المسيحيين إلى أن «المسيح» وأمه ﴿كانا يأكلان الطعام﴾(٤) ومن البين أن لدى يأكل الطعام، فيتحول في جسمه دماً ولحماً وعظاماً، ويتصبح عرقاً، ويخرج فضلة لو بقيت في الجسم لأضرته.. من الواضح أن كائناً من هذا النمط لا يمكن أن يكون إلا بشراً، خاضعاً لكل قوانين البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مرتبته كرسول

لقد كان لميلاد «المسيح» بدون أب أثر قوي في ريع كثير من النصارى وكثير من اليهود: لقد غلا النصارى فقالوا إنه ابن الله، وأسرف اليهود في عنادهم فرموا أمه المطهرة بالفجور.

على هؤلاء وأولئك يرد القرآن في بساطة ووضوح بأن:

﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾

واليهود والنصارى يعترفون بأن «آدم» خلقه الله دون أب وأم، فأمره إذا أعجب وأغرب من أمر «عيسى»، فما كان لهم أن يغلوا في أمره غير الحق، أو يسرفوا في الانتقاص من أمه.

اليهود:

إذا كان المسيحيون هم أقرب الناس مودة للمسلمين، فإن أشد الناس عداوة للمسلمين هم اليهود، ومثلهم في ذلك مثل الذين أشركوا، هكذا يصفهم القرآن، ويستفيض في الجدل معهم استفاضة تتناسب مع تاريخهم الطويل، وعنادهم الشديد، ومكرهم الخبيث.

ولقد كان الصراع قوياً عنيفاً بين الإسلام واليهود: كان صراعاً بالمنطق والبرهان، وكان صراعاً بالسيف والرماح، ولايعنينا هذا التحدث عن السيف والرمح، وإنما نتحدث عن الصراع بالمنطق والبرهان.

(١) سورة المائدة: ١١٦ - ١١٨

(٢) سورة المائدة، ١٧

(٣) سورة المائدة ٧٢ - ٧٣

(٤) سورة المائدة ٧٥.

ولقد خص القرآن «آل عمران» من بني «إسرائيل» بسورة من أكبر سوره. هي «سورة آل عمران»: سماها باسمهم. و«سورة المائدة»، وهي من أكبر سور القرآن أيضاً، تكاد تكون مقصورة عليهم. وفي القرآن «سورة يوسف»، «سورة إبراهيم»، «سورة مريم»، «سورة الأنبياء»، وكلها ملأى بالحديث عن «بني إسرائيل». أما «سورة الأعراف»، فإنها تروي قصة «موسى» مع «فرعون»، ومع السحرة المصريين، وتتحدث عن بحراج «بني إسرائيل» من مصر، ومناجاة «موسى» لربه وأخذه الألواح، وتذكر انحراف «بني إسرائيل»، وتعبدهم العجل معبوداً وغير ذلك من شئونهم.

على أن القرآن لايقتصر – في الحديث عن «بني إسرائيل» – على هذه السور التي ذكرناها، وإنما تخلل الحديث عن «بني إسرائيل» كثيراً من السور.

من ذلك نرى مبلغ الأهمية التي وجهها القرآن إلى «بني إسرائيل» لإرشادهم إلى الجادة.

ولقد صور القرآن في أحاديثه هذه أخلاقهم في وضوح، وكان في ذلك كطبيب يشخص المرض تشخيصاً دقيقاً حتى يسهل العلاج. ولكن اليهود الذين بلغوا من «موسى» مبلغاً جعله يقول: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾.

كانوا عصيين على العلاج، حتى لقد لُعِنوا «داود» و«عيسى» عليهما السلام، فلعنهم.

﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[1].

ولقد وصل بهم الأمر إلى أن كانوا يقتلون أنبياءهم بغير حق.

بيد أن هذه الناحية الأخلاقية: ليست من أهدافنا الأولى في هذا الكتاب، وتصفح القرآن خير هاد لمعرفتها. والذي يعنينا هنا إنما هو عقيدة اليهود. والقرآن يذكر أنهم اتخذوا العجل معبوداً، وأنهم قالوا: «عزير ابن الله» وأنكروا رسالة «محمد وعيسى»، عليهما الصلاة والسلام. وقد تحدثنا عن رد القرآن على هذه الأمور فيما سبق.

تحديد فكرة الألوهية:

وإذا بدد القرآن كل شبهة حلقت في سماء فكرة الألوهية، وثنية كانت تلك الفكرة أو كتابية، فإنه لخصها بسورة واضحة جلية، سهلة، موجزة، سماها: «سورة الإخلاص» لتخليصها تلك الفكرة من شوائب كل باطل وضلال.

(١) سورة المائدة: ٧٨ – ٧٩.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

وقد ورد في الخبر أنها تعدل ثلث «القرآن»، لأن من عرف معناها حق المعرفة، وأدرك ما أشارت إليه إدراك صاحب البصيرة المستنيرة لم يكن بقية ما جاء في التوحيد والتنزيه عنده إلا تفصيلاً لما علم، وشرحاً لما حصل[1].

في هذه السورة يوصف الله: بأنه «أحد».

وكلمة (أحد). أبلغ في الدلالة على الوحدة من كلمة (واحد)، فأحدية الله لا تركب فيها بوجه من الوجوه، إنها ليست كواحدية الإنسان الذي يتركب من أعضاء ووحدات.

وفي هذه الآية تحديد فكرة الإسلام في مقابل فكرة التعدد، على أي وضع كانت.

و ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾

إنها تنفي التثليث، وتنفي التركب. إنها رد على النصارى، وعلى مشركي العرب، وهي رد على مشبهة الإسلام فيما بعد.

و«الله الصمد» فإليه يرجع الأمر كله، وهو وإن كان له سبب الأسباب، وأجرى سننه على أوضاع محددة، وطلب إليه أن تتخذ الأسباب، فإنه مع ذلك المرجع الأول والأخير، لكل ما يجري في هذا العالم من شئون.

فإذا ما توجهت الآمال إلى سواه فقد ضلت وانحرفت، ولقد ضلت بسبب ذلك النصارى واليهود فقد. ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾.

وفي هذه الآية، بصورة عامة: توجيه وهداية لكل من كان يعلق آماله على غير الله.

﴿لم يلد ولم يولد﴾.

نفى الله عن أن يلد أحداً. ويشير إلى فساد رأي القائلين بأن له أبناء أو بنات، وهم مشركو العرب، والهند، والنصارى، وغيرهم، ويبين لهم أن الذرية تستلزم الولادة، والتصور بالامتزاج وتحتوي لا يغير الطبيعي، والولادة إنما تكون من الحي الذي له مزاج، وما له مزاج، فهو مركب، ونهايته إلى انحلال وفناء، وهو – جل شأنه – منزه عن ذلك.

وقوله: ﴿وَلَمْ يُولَدْ﴾ يصرح ببطلان ما يزعمه بعض أرباب الأديان: من أن إلهاً لله يكون إلهاً، ويعبد عبادة الإله، ويقصد فيه بقصد فيه الإله، بل لا يمتحن العالمون منهم أن يعبروا عن والدته بـ «أم الله القادرة»، فإن المولود: حادث، ولا يكون إلا بمزاج، وهو لا يسلم من عاقبة الفناء.

ودعوى أنه أزلي مع أبيه مما لا يمكن تعقله، ولا تعبر من حقيقة الأمر شيئاً.

(١) الشيخ «محمد عبده»، جزء عم، ص١٧٦.

فإذا أراد أحد من هؤلاء أن يدعى التنزيه فما عليه إلا أن يقلع عن هذه الألفاظ والنسب ويقول: كما نقول. ﴿ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴾.

﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

وهو نفى لما يعتقده بعض المبطلين من أن لله ندا فى أفعاله يعاكسه فى أعماله على نحو ما يعتقد بعض الوثنيين فى الشيطان مثلا.

فقد نفى بهذه السورة، جميع أنواع الإشراك، وقرر جميع أصول التوحيد والتنزيه[1].

١١ - القرآن وأسئلة العرب:

فى هذه الفترة من صدر الإسلام- فترة حياة الرسول ﷺ- كان القرآن، وكان الرسول فى أحاديثه: يلبيان حاجات الأمة، اعتقادية كانت، أو تشريعية، أو خلقية؛ وكانت الأسئلة تترى موجهة إلى الرسول ﷺ فيجيب عنها الوحى القرآنى تارة، ويجيب عنها أحاديث الرسول، تارة أخرى؛ وأسئلة المجتمع إذ ذاك لم تكن تنتهى إلى حد، وكانوا يسألون الرسول ﷺ فى كل صغيرة وكبيرة.

فقد سألوه عن الروح، وسألوه فى القدر، وسألوه عن الأزل، وسألوه عن المصير، وسألوه عن الله، وعن الإيمان، والإسلام، والإحسان، والساعة.

وسألوه عن الخمر والميسر، والمأكل والمشرب، والأهلة، والمحيض، وسألوه عن كل ما كان يجول فى أذهانهم.

وكان القرآن سجلا يصور الكثير من الأسئلة، ويعطى الإجابة عنها. وها هى ذى آيات متتالية من سورة البقرة توضح هذه الفكرة:

﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

(١) الشيخ محمد عبده تفسير جزء عم: ١٧٨ - ١٧٩.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا.

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۝ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[1].

أظن أن بعد الذى قدمناه، لسنا فى حاجة إلى الرد على الأستاذ «دى بور» فى قوله «جاء القرآن للمسلمين بدين، ولم يجئهم بنظريات؛ وتلقوا فيه أحكاما، ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد»[2].

لقد رأينا بوضوح فيما سبق: أن القرآن جاء للمسلمين بدين، وبمبادئ، وبأحكام، وبعقائد.

ولا شك أن «الإمام الرازى» كان أصدق رأيا، وأعمق نظرا إذ يقول معبرا عن الحقيقة: «إن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية، أقل من ستمائة آية؛ وأما الباقى ففى بيان التوحيد، والنبوة، والرد على عبدة الأوثان، وأصناف المشركين».

ويقول: «وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد، والنبوة، والمعاد؛ أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل» اهـ.

ولم يرفع الرسول ﷺ إلا وقد أكمل الله دينه، وأتم نعمته على المسلمين:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[3].

لقد أكمل الله للمسلمين الإيمان، فلا يحتاجون إلى زيادة أبدا، وقد أتمه عز وجل، فلا ينقصه أبدا، وقد رضيه فلا يسخطه أبدا.

(١) سورة البقرة الآيات: ٢١٥ - ٢٢١.

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام: ترجمة «أبى ريدة»، ص٤٦.

(٣) سورة المائدة: آية ٣

الفصل الثالث

الفرق والأحزاب السياسية(*)

١- حديث الفرق وتقسيم المتقدمين:

روى عن رسول الله ﷺ أنه قال:

«ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة، والباقون هلكى.

قيل: ومن الناجية؟

قال: أهل السنة والجماعة.

وقيل: وما السنة والجماعة.

قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

لقد أثار هذا الحديث نفس كثير من مؤرخي الفرق الإسلامية، فحيل إليهم، أنه من المحتم عليهم أن يبلغوا بالفرق الحد الذي ذكر في هذا الحديث.

«والشهرستاني» المتوفى سنة ٥٤٨هـ – ١١٥٣م ذكر هذا الحديث في مستهل كتابه: «الملل والنحل»، ثم أخذ في تعداد الفرق، وحصرها في العدد المذكور. وكأنه قد تيقن أنه سوف لا تنشأ، حقيقة فرق بعده(١).

وكأنه قد تيقن – أيضاً – أنه أحاط بكل ما كان يموج به العالم الإسلامي في زمنه – على سعته – من آراء.

(*) من مصادر هذا الفصل: شرح العقائد العضدية «للجلال الدواني» وحاشية الإمام «محمد عبده»، ومقدمة «ابن خلدون»، والملل والنحل «للشهرستاني».

(١) لقد زاد عدد الفرق عند «الإمام الرازي» فقال كالمحتار:

فإن قيل: إن هذه الطوائف التي عددتهم أكثر من ثلاث وسبعين، ورسول الله ﷺ قد أخبر بأكثر، فكيف ينبغي أن يعتقد في ذلك؟

والجواب عن هذا: أنه يجوز أن يكون مراده ﷺ من ذكر الفرق، الكبار، وما عددنا من الفرق ليست من الفرق العظيمة.

وأيضا فإنه أخبر: أنهم يكونون على ثلاث وسبعين فرقة، فلم يجز أن يكونوا أكثر، وأما إن كانت أكثر فلا يضر ذلك.

كيف ولم يذكر فيه المختصر كثيراً من الفرق المشهورة؟ ولو ذكرناها كلها مستقصاة لجاز أن يكون أضعاف ما ذكره.

بل ربما وجد في فرقة واحدة من فرق الروافض – وهم الإمامية – ثلاث وسبعون فرقة.

الرازي: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص٧١ – ٧٥.

وقد صنع كثير غيره صنيعه في حصر هذه الفرق، وعدها بطرق تدعونا أحياناً إلى الابتسام، لسذاجتها.

قال «ابن الجوزي» في كتاب «تلبيس إبليس»، بعد أن ذكر أن أصول الفرق هي «الحرورية»، و«القدرية»، و«الجهمية»، و«المرجئة»، و«الرافضة»... و«الجبرية».

وقد قال بعض أهل العلم: «أصل الفرق، هذه الست، وقد انقسمت كل فرقة منها اثنتي عشرة فرقة، فصارت اثنتين وسبعين فرقة» اهـ.

لقد أراد بعض أهل العلم هذا رحمهم الله، أن يتخلصوا من حصر الفرق، فكان منه هذا التقسيم السهل الساذج الذي يرتكز على المساواة في تقسيم كل أصل من أصول الفرق.

الفرقة الناجية في رأي كل فرقة:

وإذا كان مؤرخو الفرق قد تعسفوا في تعدادها، فإن رجال الفرق أنفسهم قد دافع كل سهم عن فرقته، ورأى أنها – وحدها – هي الناجية، أما ما عداها فهو في النار.

وقد وصل بهم الأمر في تبرير رأيهم أن يتلقفوا كل ما يتوهمون أنه يساعدهم، ولو كان باطلا يدعو إلى السخرية، أو مجرد تخيل لا يقام له وزن.

وهاك مثالا على ذلك ذكره صاحب العقائد العضدية:

قال «ابن المطهر» الحلي في بعض تصانيفه:

قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ «نصير الدين بن محمد» الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقر الرأي على أنه: ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق، مخالفة كثيرة، وما هي إلا «الشيعة الإمامية»، فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق، مخالفة بينة، بخلاف غيرهم من الفرق، فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول.

قلت: أكثر الشيعة يوافق المعتزلة في أكثر الأصول، ولا يخالفها إلا في مسائل قليلة، أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي بالفروع أشبه، بل الأليق بذلك هم الأشاعرة:

فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب، ولا يوافقهم فيها غيرهم.

كمسألة الكسب، وجواز رؤية الله تعالى – مع كونه غير جسم – وتنزهه عن المكان، والجهة؛ بل جوّزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها، حتى جوّزوا رؤية الأصوات، والطعوم، والروائح، وجوّزوا رؤية أعمى الصين بقة بالأندلس، واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى، ابتداءً، وكون صفاته: لا هي عين الذات ولا غيرها، و الفرق بين الإرادة والرضا، إلى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها(١) أهـ.

أرأيت كيف يتخذ الاختلاف، والإغراق في الابتعاد عن الآخرين أساساً للنجاة؟

(١) العقائد العضدية، ص٢.

ولو اتبعنا هذا الأساس لكان الإغراق في الإلحاد أساساً للنجاة، بل لكان التحريف، أو تدخلات المجانين، أكثر قرباً للنجاة؛ لأنها أكثر ابتعاداً عن آراء الآخرين.

الفرقة الناجية !!.. إنها المعتزلة في رأي المعتزلة، وهي الكرّامية، في رأي الكرامية، وهي المشبهة في رأي المشبهة. وكل فرقة ترى أن مَنْ عداها في النار.

ولكن ما الرأي في هذه المشكلة التي أثارها هذا الحديث؟.. من هي الفرقة الناجية ؟ ومن هي الفرق الهالكة؟ وهل انتهت الفرق إلى العدد المذكور في الحديث؟.

إذ تجرد الإنسان، نوعاً ما، من عصبيته لفرقته، فما هو شعوره أمام هذا الحديث؟

٢- قيمة الحديث:

إن هذا الحديث الذي ذكره «الشهرستاني» وتعبد به، وأورده «البغدادي» في «الفرق بين الفرق»، وجعله صاحب «المواقف» في مستهل بحثه عن الفرق، لم يتقيد به «ابن حزم» في «الفصل»، ولم يتقيد به «الرازي» في كتابه: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين».

ثم إنه لم يرو في واحد من الصحيحين: البخاري ومسلم.

حقيقة أنه قد رواه أبو داود والترمذي، والحاكم وابن حبان، وصححوه عن أبي هريرة، وكان لفظه عندهم:

«افترقت اليهود على إحدى، أو اثنين وسبعين فرقة، والنصارى كذلك. وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار، إلا واحدة.

قالوا: من هي يارسول الله؟

قال: «ما أنا عليه وأصحابي».

ولكن مما يعدو إلى الارتياح ويثلج الصدور: أن الشعراني في ميزانه قد روى من حديث «ابن النجار»، وصححه الحاكم بلفظ «غريب» وهو:

«ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة».

وفي رواية عن الديلمي: «الهالك منها واحدة».

وفي هامش الميزان، عن «أنس»، عن النبي ﷺ بلفظ. «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا الزنادقة».

وما في هامش الميزان هذا مذكور في تخريج أحاديث مسند الفردوس «للحافظ بن حجر». ولفظه:

«تفرق على بضع وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة، وهي «الزنادقة»، أسنده عن «أنس».

وقال صاحب كشف الخفاء:

ولعل وجه التوفيق:

أن المراد بأهل الجنة في الرواية الثانية ولو مآلا. فتأمل».

٣- رأينا في تقسيم الفرق:

إذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بهذا الحديث، فإن رأينا الخاص فيما يتعلق بافتراق الأمة، يهدف إلى التمييز بين نوعين من الافتراق:

نوع هو «أحزاب دينية»، ونوع هو «فرق دينية».

الأحزاب الدينية:

أما الأحزاب الدينية: فلا شأن لها – باعتبارها أحزاباً – بالعقائد إلا عرضاً.

وأما الفرق الدينية: فإنه لا شأن لها – باعتبارها فرقاً – بالحكم إلا عرضاً.

والأحزاب الدينية: هي «الشيعة»، و«الخوارج».

والفرق الدينية هي: بحسب الترتيب الزمني – «المشبهة»، و«المعتزلة»، و«الأشاعرة»، و«مدرسة ابن تيمية».

وهذا التقسيم في رأينا: يتمشى مع طبيعة الأشياء، إذ الأحزاب الدينية نشأت حول الإمامة، وبسببها.

وأما الفرق الدينية: فإنها نشأت من التفكير في الدين، وقد استقلت كل فرقة برأي يتصل بالعقيدة يخالف رأي غيرها.

ونريد أن نزيد الأمر وضوحاً: يقول الشيخ «محمد الحسين آل كاشف الغطاء» في كتابه «أصل الشيعة وأصولها».

«إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين:

هو القول بإمامة الأئمة» .. وهو فرق جوهري أصلي، وما عداه من الفروق، فرعية عرضية، كالفروق التي تقع بين أئمة الاجتهاد.. «كالحنفي والشافعي وغيرهما» وهذه الإمامة يقول عنها «ابن خلدون»:

«وفصارى أمر الإمامة: أنها قضية مصلحية اجتماعية، ولاتتعلق بالعقائد».

ونحن نتفق كل الاتفاق مع ما يراه «الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء» في أن الإمامة: هي المميز الجوهري للشيعة.

ونتفق مع «ابن خلدون» في أن الإمامة ليس مثلها في ناحية العقيدة، كمثل الإيمان بالله أو برسله، أو بالمعاد؛ إنها قضية مصلحية.

ومن هنا كانت الشيعة حزباً؛ ولكنه حزب ديني: أعني أنه يرى أن الأسرة العلوية: خير من يقيم الدين على ظهر المعمورة؛ وأنه يريدها من أجل الدين، ولأنها صاحبة حق ديني في الخلافة.

نقول: إنها حزب وليست بفرقة، ويحتكم إلى التاريخ، فإذا به يحدثنا:

أن «زيد» بن «علي» إمام «الزيدية» تتلمذ في الأصول على «واصل بن عطاء».. رأس المعتزلة.. مع اعتقاد «واصل» أن جده «علي بن أبي طالب» رضي الله عنه، (في حروبه التي جرت بينه وبين أصحاب الجمل وأهل الشام) ما كان على يقين من الصواب، وأن أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لا بعينه، فاقتبس منه الاعتزال وصار أصحابه كلهم معتزلة، أهـ

الزيدية إذن كلهم معتزلة، أهم شيعة أم معتزلة؟

إنهم شيعة باعتبار حزبهم، معتزلة باعتبار فرقتهم، ولا أظن أنه يمكننا تفسير الأمر على غير هذا.

والإمام «أبو حنيفة» معروفة عقيدته. إنه من أهل السنة، ومع ذلك فإن «الشهرستاني» يحدثنا.

وكان «أبو حنيفة» ، رحمه الله، على بيعته (بيعة محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن ابن علي بن أبي طالب) ومن جملة شيعته، حتى رفع الأمر إلى المنصور، فحبسه حبس الأبد، حتى مات في الحبس.

وقيل: إنه إنما بايع «محمد بن عبدالله» الإمام، في أيام «المنصور»، ولما قتل «محمد» بالمدينة، بقي الإمام «أبو حنيفة» على تلك البيعة، يعتقد موالاة أهل البيت، فرفع حاله إلى المنصور، فتم عليه ما تم.

ويحدثنا «أبو الفرج» الأصفهاني في كتابه: «مقاتل الطالبين»:

أن «أبا حنيفة» كان يوالي «زيداً» وينصره، حتى لقد أرسل إليه يقول:

إن لك عندي معرفة وقوة على جهاد عدوك، فاستعن بها أنت وأصحابك في الكُرَاع[1] والسلاح.

ويروي صاحب الكشاف:

«وكان «أبو حنيفة» يفتي سراً بوجوب نصرة «زيد بن علي» والحمل إليه، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام والخليفة».

أكان «أبو حنيفة» سنياً أم شيعياً؟.

لقد كان سنياً في عقيدته؛ ولكن ميوله مع العلويين.

(١) الكراع: اسم يجمع الخيل

وكان «ابن إسحاق» صاحب السيرة المشهور «يرمي بالتشيع» والقول بالقدر، والتشيع حزبية؛ والقول بالقدر عقيدة.

بل إن الأمر ليصل إلى أن تجد شخصاً شيعي الحزب، معتزليّ العقيدة أو سنيها، شافعي المذهب، أو حنفيه.

يقول «الشهرستاني» عن فرق الشيعة:

«وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة، وبعضهم إلى التشبيه»[1]، فليست الشيعة إذا فرقة دينية، وإنما هي حزب ديني.

والخوارج: إنما خرجوا على «علي»، رضي الله عنه، لا لأنه تحدث عن الله – سبحانه وتعالى – أو عن صفاته بما لا يرضيهم، أو بما يخرجه عن حظيرة الإسلام، ولا لأنه أنكر نبوة الرسول أو طعن فيه ؛ أو أنكر المعاد؛ كلا.

وإنما خرجوا عليه، لأنه قبل التحكيم. وقد كونوا – في مقابل حزب الشيعة – حزباً معارضاً يستل السيف ويمتشق الحسام.

لم يكن بين الشيعة والخوارج ، خلاف في الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر

ولم يكن بينهم خلاف في الصلاة ، والزكاة، والصيام، والحج.

وقد تمركز الخلاف بينهم وتبلور، في شخصية الإمام «علي» ، وحدها تقريباً، فرأى فريق أن سياسته ضلال وانحراف ، أدت به إلى الكفر، ورأى فريق أن سياسته هدى ورشاد تؤدي، إذا اتبعت، إلى الخير كل الخير.

لا يمكننا إذن أن نسمي مثل هذا الاختلاف: اختلافاً في أصول العقيدة، يقول الشهرستاني.

«وانقسمت الاختلافات بعده. «بعد الإمام علي» إلى قسمين:

أحدهما الاختلاف في الإمامة.

والثاني الاختلاف في الأصول» أهـ.

الاختلاف في الإمامة، كما يرى «الشهرستاني»، وكما يرى «ابن خلدون»، وكما يرى غيرهما ليس اختلافاً في أصل من أصول الإسلام.

والخوارج، إذن، على هذا الوضع، أيضاً: ليسوا بفرقة دينية؛ وإنما هم حزب ديني، منهم في ذلك، مثل الشيعة سواء بسواء.

(١) «الشهرستاني» في الملل والنحل.

الحكمة في هذا التقسيم:

قد يقول قائل: وماهي الحكمة التي نرجوها من وراء هذا التقسيم؟ أما هذه الحكمة فذات شقين:

أولا: أن هذا التقسيم، يتمشى مع طبيعة الأشياء، لما رأينا من أن الاختلاف ليس على أصول الدين.

ثانيا: إذا اعتبرنا الشيعة حزباً – كما هو الواقع – فإن الجدل بينهم وبين غيرهم، لا يتجه وجهة دينية بحتة، وينتج عن ذلك أن حدته – من الناحية الدينية – تخفُّ كثيراً، فلا يرمي بعضهم بعضاً بالكفر، والإلحاد والزندقة.

يقول الشهرستاني بحق:

وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سل على الإمامة في كل زمان، أهـ.

إنها قاعدة دينية فرعية، وليست أصلا من أصول الدين الأساسية الجوهرية، ومع ذلك، لم يسل سيف في الإسلام في كل زمان مثل ما سل من أجلها: ولكنها الدنيا، ولكنها الأهواء!!

قال صاحب الأغاني:

قال «الهيثم» ثم: إن ابن «الزبير» مضى إلى «صفية» بنت «أبي عبيد»، وزوجة «عبدالله بن عمر»، فذكر لها أن خروجه كان غضباً لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام «والمهاجرين والأنصار» من أثرة «معاوية» وابنه وأهله بالفيء، وسألها مسألته: أن يبايعه، فلما جاء ابن عمر وفدّمت عشاءه ذكرت له أمر ابن «الزبير» واجتهاده، وأثنت عليه وقالت: ما يدعو إلا إلى طاعة الله، عز وجل، وأكثرت القول في ذلك:

فقال لها: أما رأيت بغلات «معاوية» اللواتي كان يحج عليهن الشهب؟ فإن ابن الزبير ما يريد غيرهن!! أهـ.

بغلات معاوية الشهب، المحلاة بالسروج المذهبة – رمزاً للدنيا المترفة – إنها هي مطمح المتطلعين للإمامة. وهي أصل النزاع، وأساس الداء، إنها الدنيا، كما قلنا وإنها الأهواء.

إزالة لبس:

ونريد أن نعجل بإزالة لبس قد يتجه إلى الذهن.

ذلك أننا لانريد من كلمة الشيعة، هذه الأهواء التي كانت تثور فجأة في بعض الرءوس التي فقدت الاتزان المنطقي، ثم تندثر وتنتهي كأن لم تغن بالأمس، فلا يبقى لها من أثر إلا صداها البعيض، والشيعة أنفسهم يتبرءون منها.

إنما لانريد بالشيعة: السبئية، أو الخطابية. أو ما شاكلهما من الفرق الغالية، وإنما نقصد من الشيعة، تلك الأحزاب التي بقيت إلى الآن كثيرة الاتباع، منتشرة في أقاليم عدة، وهي التي تمثل حقيقة الشيعة، وتعني:

«الإمامية والزيدية، أما الإسماعيلية، فلا ندخلها في زمرة الشيعة، إنها نزعة ضالة.

المرجئة:

وأما المرجئة فإنها، في رأينا، ليست بحزب دينى، وليست بفرقة دينية، وإنما هي «نزعة».

إنها نزعة إلى السلامة؛ إن المرجئ لايريد أن يتورط في حزب، ولا يريد أن يبذل مجهودا في تأييد، أو في معارضة.

إنه لايريد أن يمتشق السيف مؤيدا أو مناهضا، إنه يحب السلامة؛ وهو منصرف عن كل ما يتطلب منه مجهودا ، سواء أكان هذا المجهود علمياً نظرياً، أم كان عملياً حربياً.

الجهمية:

أما الجهمية: فإنها شذوذ في الرأي، ونشاز في التفكير. فإنها ليست بنصية، لأنها تقول بالتعطيل، وليست بعقلية، لأنها تقول بالجبر. والانسجام العام مفقود بين أجزائها، فهي مذهب مضطرب، متأرجح، ولذلك لم تعد كفرقة، وبقيت «فكرة» يعمل «جهم» على نشرها. فلا يكاد يجد صدى لما يقول.

ورغم محاولة بعض مؤرخي «الملل والنحل» من عدها فرقة، افترقت إلى فرق، غريبا لم تكد تتجاوز رأس «جهم» . ويمكن الحديث عنها كحلقة «فردية» من حلقات التفكير الإسلامي.

الفرق الدينية:

وإذا كانت الشيعة والخوارج أحزابا دينية، وإذا كانت المرجئة نزعة إلى السلامة، فإن المشبهة، والمعتزلة، والأشاعرة، والتيميين: أتباع ابن تيمية، فرق دينية.

وإذا كان السبب في ظهور الشيعة والخوارج: هو الاختلاف على الإمامة، فإن السبب في ظهور هذه الفرق، هو البحث والجدل في العقيدة الدينية.

وإننا لنرى أن الفرق الإسلامية: لاتخرج عن هذه الفرق الأربعة، وهذا التقسيم على كل حال يتخذ موقف الفرق من العقل كأساس:

ذلك أن المعتزلة يعتمدون كل الاعتماد، أو يكادون يعتمدون كل الاعتماد على العقل، فمذهبهم عقلي.

والنص: لأنه يحتمل معان عدة، يؤول بحسب ما يراه العقل.

وفي مقابل المعتزلة المشبهة، إنهم يأخذون بظاهر النص، ويمضاه الحرفي، ولا يعبأون بمحاولة المعنى الحرفي للعقل.

ووصل بهم الأمر إلى ألا يقيموا وزناً لما في الأسلوب العربي، من استعارة ومن مجاز.

المعتزلة والمشبهة طرفان يكاد الاختلاف بينهما يكون شاملاً.

وبين هؤلاء وأولئك الأشاعرة والتيميون

والأشاعرة . أقرب إلى المعتزلة، فهم يستعملون العقل، ولكن للنص عندهم منزلة كبيرة

والتيميون يأخذون بالنص، بيد أنه لايمكننا في زعم اختفاء العقل والمنطق من مذهبهم

أما واسطة العقد، ودرة القلادة، ومن تسامو بأنفسهم عن أن يتبعوا الهوى المردي، أو الشكل دون الجوهر أو الهيكل دون الروح، فإنهم السلف.

إنهم هؤلاء الذين ساروا على ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه، رضي الله عنهم، إنهم الفرقة الناجية حقا.

لقد نجاهم الله من بلبلة الأفكار، ومن ضلالات الوهم والخيال، ومن مزالق الشك والاضطراب، إنهم سلكوا الطريق السوي، واستسلموا للوحي المعصوم، وركنوا إلى الحصن الذي لاينهار.

وهم الناجون ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾.

وليس معنى ذلك أن غيرهم من الفرق التي ذكرنا كافر، كلا:

حقا إن المعتزلة والأشاعرة: لايسلم بعضهم – أحياناً – من بلبلة الفكر، والشك، والحيرة، والاضطراب، وإن محيط ما وراء الطبيعة لأعظم من أن يحصر عبابه سابح، وأعصف من أن يسلم فيه، كل السلامة، من خاض غمراته، ولكن المعتزلة والأشاعرة يهدفون إلى تنزيه الله، ويسعون سعياً حثيثاً إلى مرضاته، ويجاهدون أعداء الدين جهاداً لا هوادة فيه، ويسهرون الليل ويقومون النهار لإعلاء كلمة الله. وإن الله لايضيع أجر العاملين.

ولم يكن ابن تيمية دسيسة على الإسلام، إنه لم يكن يهودياً اعتنق الإسلام للتضليل بالمسلمين، وإنما عاش طيلة حياته مناضلا في إخلاص عما يراه الحق، ويدفعها شعوره على ما يراه بدعة، ومجاهداً، في غير هوادة ولا لين. هؤلاء الذين أداه تفكيره إلى أنهم انحرفوا عن الجادة.. ولكنه – في رأينا – ليس بسلفي فيما يتعلق بالصفات على الخصوص، ولكننا نعجل فنقول:

إن شخصية تحملت من العذاب في سبيل مبدئها ما تحمله ابن تيمية لهي : شخصية مخلصة كل الإخلاص

أما المشبهة : فاستعدادهم في رأينا، إنما هو استعداد الدهماء، ولو وضعت الأمور في نصابها، واتخذ كل شخص المهنة التي تليق به، لما كان استعداد المشبهة يؤهلهم لأكثر من أن يكونوا عمالا، أو صناعاً.

إن استعدادهم لا يؤهلهم إلا إلى الحدادة والنجارة، أو حمل الفأس أو الضرب بالمعول، ولكن انحراف الأمور، والاضطراب العام في نظام المجتمعات، جعلهم في عداد العلماء، وحملة الأقلام.

ولما بينهم وبين الدهماء من تشابه، أخذ بعض الدهماء يسيرون خلفهم وقدموا بهم إلى كرسي الرياسة، بل ومنصة القضاء.. وهم مع ذلك مخلصون.

إنهم لايبغون كفراً ويظهرون إيماناً، ولكنك لا يمكنك أن تطلب في الماء – كما يقولون – جدوة نار، ولا يمكنك أن تطلب من طبيعة الدهماء الطيبة أن تتسم بالروحانية في صفائها، وأن تستشعر الحق ناصعاً وضاءً.

لاشك في أن طبيعة المشبهة، هي طبيعة الدهماء.

إنها طبيعة ذلك الشخص، الذي وقف يستمع إلى درس من دروس المعتزلة، في مسجد بدمشق. فسمع الأستاذ يقول: إن الله سبحانه وتعالى: ليس بفوق ولا بتحت، ولايمين ولايشمال، وليس بعرض ولا بجوهر. فلم يستمع عقله ذلك وصرخ على عجل يتمتم.

«إن هؤلاء يريدون أن ينفوا أن في السماء إلهاً، وأخذ يستعيذ ويحوقل.

ومع ذلك، فهم مخلصون: مؤمنون بالله، وبرسالة سيدنا محمد ﷺ وباليوم الآخر.

وهم يصلون ويصومون، ويزدون الشعائر على وجهها، ويتجهون إلى القبلة كل يوم خمس مرات.

وإذا كانت طبيعتهم كما ذكرنا، فإنه من المستحيل تحويلهم عنها في سهولة ويسر، ولاشك أن إخلاصهم مسجل في الكتاب الذي لايغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها.

ولايعترينا شك أن مثل هؤلاء، كمثل تلك المرأة السادجة التي سئلت – فيما يروى – أمام رسول الله ﷺ عن الله فقالت: إنه في السماء.

فقال رسول الله ﷺ اتركها فإنها مؤمنة.

والفرق الغالية : كلها خارجة عن موضوعنا، سواء أكانت غالية الشيعة أم غالية المشبهة.

٤- رأى ابن خلدون فى تقسيم الفرق:

ونريد أن نستأنس فى رأينا الخاص بهذا التقسيم، بكلام مؤرخ شهير، هو ابن خلدون، قال فى مقدمته[1]:

إن «القرآن» ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق، الظاهر الدلالة، من غير تأويل، فى آى كثيرة؛ وهى سلوب كلها، وصريحة فى بابها؛ فوجب الإيمان بها.

ووقع فى كلام الشارع – صلوات الله عليه – وكلام الصحابة، والتابعين، تصريحًا على ظاهرها.

ثم وردت فى القرآن آى أخر قليلة توهم التشبيه، مرة فى الذات، وأخرى فى الصفات. فأما السلف: فظنوا أدلة التنزيه، لكثرتها، ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقصروا بآى الآيات من كلام الله: فآمنوا بها، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل.

وهذا معنى قول الكثير منهم، «اقرءوها كما جاءت»، أى آمنوا بأنها من عند الله، ولا تعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاءً فيجب الوقف والإذعان له

وشذ لعصرهم مبتدعة، اتبعوا ماتشابه من الآيات، وتوغلوا فى التشبيه. ففريق شبهوا الذات باعتقاد اليد، والقدم، والوجه، عملاً بظواهر وردت بذلك، فوقعوا فى التجسيم الصريح، ومخالفة آى التنزيه المطلق، التى هى أكثر موارد، وأوضح دلالة؛ لأن معقولية الجسم تقتضى النقص والافتقار.

وتجنب آيات السلوب فى التنزيه المطلق، التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة؛ أولى من التعلق بظواهر هذه التى لنا عنها غنية .. ثم يفرون من شناعة ذلك بقولهم جسم لا كالأجسام.

وليس ذلك بدافع عنهم؛ لأنه: قول متناقض، وجمع بين نفى وإثبات، إن كان بالمعقولية واحداً من الأجسام؛ وإن خالفوا بينهما وبقوا المعقولية المتعارفة، فقد وافقوا فى التنزيه، ولم يبق إلا جعلهم لفظ الجسم اسماً من أسمائه ويتوقف مثله على الإذن.

وفريق منهم: ذهبوا إلى التشبيه فى الصفات، كإثبات الجهة، والاستواء، والنزول، والصوت، والحرف، ولأمثال ذلك، وأل قولهم، إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم: صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجهات. نزول لا كالنزول، يعنون من الأجسام، واندفع ذلك بما اندفع به الأول.

ولم يبق فى هذه الظواهر إلا اعتقادات السلف ومذاهبهم، والإيمان بها كما هى؛ لئلا يجرّ النفى على معانيها بنفيها، مع أنها صحيحة ثابتة من القرآن..

(١) ص ٣٢٥ – ٣٢٦، طبعة عبدالرحمن محمد.

ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث فى سائر الأنحاء، وألف المتكلمون فى التنزيه؛ حدثت بدعة المعتزلة، فى تعميم هذا التنزيه فى آى السلوب، فنفوا بنفى صفات المعانى:

من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة؛ زائدة على أحكامها، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم، بزعمهم

وهو مردود بأن الصفات: ليست عين الذات ولا غيرها.

ونفوا بنفى السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام، وهو مردود لعدم اشتراط البنية فى مدلول هذا اللفظ، وإنما هو: إدراك المسموع أو المبصر.

ونفوا بنفى الكلام لشبه ما فى السمع والبصر؛ ولم يعقلوا صفة الكلام التى تقوم بالنفس؛ فقالوا بأن القرآن مخلوق، بدعة صرح السلف بخلافها.

وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم: فحمل الناس عليها، وخالف أئمة السلف، فاستحل لخلافهم إيثار كثير منهم ودماءهم.

وكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية، على هذه العقائد دفعا فى صدور هذه البدع

وقام بذلك الشيخ «أبو الحسن الأشعرى» إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية، والسمع، والبصر، والكلام القائم بالنفس، بطريق النقل والعقل. ورد على المبتدعة فى ذلك كله.

وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع. من القول بالصلاح والأصلح، والتحسين والتقبيح، وكمل العقائد فى البعثة، وأحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب.

وألحق بذلك: الكلام فى الإمامة، لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية: من قولهم: إنها من عقائد الإيمان، وإنه يجب على النبى تعيينه، والخروج عن العهدة فى ذلك لمن هى له. وكذلك على الأمة.

وتسارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية اجتماعية، ولاتلحق بالعقائد: فلذلك ألحقوها بمسائل هذا الفن، وسموا مجموعة: «علم الكلام» أهـ.

ولعل القارئ قد لاحظ أن ابن خلدون فى تعداده للفرق: قد بين أولا: رأى السلف،

ثم تحدث عن المشبهة فى الذات.

ثم ذكر المشبهة فى الصفات.

ثم ذكر المعتزلة ونشأتهم، عندما تقدمت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدين والبحث.

ثم تحدث عن الأشاعرة.

ولم يتحدث عن الشيعة كفرقة، ولا عن الخوارج، ولا عن المرجئة، وبين أن الإمامة ليست من العقائد، وإنما هي من الأمور المصلحية:

شيعة وخوارج هما أحزاب دينية.

ومرجئة هي نزعة.

وجهمية هي فكرة فردية

ومشبهة، ومعتزلة، وأشاعرة، وتيميون: تلك فرق دينية.

والفرقة الناجية: هي ما عليه الرسول ﷺ وأصحابه.

إنها السلف، إنها ناجية من بلبلة الفكر، ومن ضلالات الأوهام، ومن زيغ العقول، وهي تمثل الاطمئنان التام. والشهرستاني، يسميها: «طريق السلامة».

الفصل الرابع

مذهب السلف*

١ الحالة في عهد الرسول ﷺ:

كان رسول الله ﷺ المرجع في إزالة الحيرة من بدء الحائر، وكان المسلمون يسألونه مستفسرين، والمخالفون لدينه يسألونه معارضين ومتعنتين ومجادلين.

كانت هناك الأسئلة من كل نوع، وكان الرسول ﷺ يجيب على حسب ما يقتضيه المقام.

ولكن الرسول ﷺ كان يكره المراء في الدين، والجدل بين المسلمين.

وفي هذا المعنى رويت أحاديث كثيرة، بعضها صحيح، وبعضها حسن، وبعضها ضعيف. ولكنها في جملتها تثبت هذا المعنى: بحيث لا تدع للشك مجالا في موقف الرسول، بالنسبة للجدل بين المسلمين في مسائل الدين.

من هذه الأحاديث: ما روى عن «عمرو بن شعيب» عن أبيه، عن جده، قال: خرج رسول الله ﷺ على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر، فخرج مغضباً، حتى وقف عليهم، فقال:

يا قوم!! بهذا ضلت الأمم قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض! وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضا، ما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به».

وعن أبي سعيد قال:

«كنا جلوساً عند باب رسول الله ﷺ نتذاكر: ينزع هذا بآية، وينزع هذا بآية، فخرج علينا رسول الله ﷺ كأنما يفقأ في وجهه حب الرمان، فقال:

«يا هؤلاء!! بهذا بعثتم؟ أم بهذا أمرتم؟

لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض».

رواه الطبراني في الكبير والأوسط والبزار. وعن أنس مثله.

وقد روى هذا المعنى في كثير من الأحاديث، على اختلاف بينهما في الطول والقصر، والصحة والضعف.

(*) من مصادر هذا الفصل: «الشهرستاني»: «الملل والنحل»، الإمام «الغزالي»: «الإحياء» و«إلجام العوام»، الإمام «الرازي»: «أساس التقديس».

٣ – موقف الصحابة:

ورأى الصحابة رضوان الله عليهم– أن الله قد: صرح بأنه كمل دينه، وأتم نعمته على المسلمين، فأخذوا أنفسهم بالتزام ما يأتي به، على الوجه الذي أتى به.

وقد أثبت القرآن وجود الله، فهم يؤمنون بوجود الله، وتطمئن نفوسهم إلى خبر القرآن عن وجوده، وكذلك الأمر في وحدانية الله، وقدرته، وبقية صفاته.

وقد استخلص القرآن في الاستدلال على رسالة الرسول ﷺ فهم يثبتونها، ويستدلون بما استدل به القرآن.

وقد أثبت القرآن البعث، وأقام عليه الدليل، فهم يثبتونه ويقيمون عليه دليل القرآن.

يقتصر السلف إذن: في الاستدلال على معرفة الله، ووحدانيته، وصدق الرسول، عليه الصلاة والسلام، وعلى اليوم الآخر، على ما ورد في الكتاب الكريم.

ويصور «الإمام الغزالي» موقفهم فيقول:

«أما الدليل على معرفة الخالق، فمثل قوله تعالى:

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾(١).

وقوله تعالى:

﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ۝ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ۝ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ۝ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ۝ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾(٢).

وكقوله

﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ۝ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ۝ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ۝ فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۝ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۝ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۝ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ۝ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾(٣).

وقوله:

(١) سورة يونس آية: ٣١.
(٢) سورة ق الآيات: ٦ – ١٠.
(٣) سورة عبس الآيات: ٢٤ – ٣١.

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾(١).

وأمثال ذلك، وهي قريب من خمسمائة آية، جمعناها في كتاب «جواهر القرآن»، فيها يبغي أن يعرف الخلق جلال الله الخالق، وعظمته.

لا يقول المتكلمين: «إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة، فهي حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث»

فإن تلك التقسيمات، والمقدمات، وإتيانها بأدلتها الرسمية، يشوش على قلوب العوام والدلالة الظاهرة القريبة من الأفهام، على ما في القرآن: تنفعهم، وتمسك نفوسهم، وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة» أهـ.

«أما الدليل على الوحدانية: فيقنع فيه بما في القرآن من قوله:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾

فإن اجتماع المدبرين سبب إفساد أمر التدبير. ومثل قوله تعالى:

﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾

وقوله تعالى:

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾(٢).

وأما صدق الرسول ﷺ فيستدل عليه بقوله تعالى:

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾

وبقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾

وقوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ وأمثاله(٣).

(١) سورة النبأ الآيات: ٦ – ١٦.
(٢) سورة المؤمنون آية: ٩١.
(٣) «الإمام الغزالي» في كتابه المنقذ من الضلال متحدث عن غاية القوة فيما يتعلق بكيفية إثبات النبوة، فيورده هو يلي: ومن ذلك في أن الإمام الغزالي قدس الله سره قد بين أن هذه الآيات الكريمة «بها ينبغي أن يعرف الخلق جلال الله الخالق وعظمته»، وقد أتت في القرآن لهذا، كما ذكر الإمام حجة الإسلام وقد درج الناس على أن يأخذوا منها حجة على وجود الله، وهي بالفعل من أقوى الأدلة على وجوده سبحانه، ولكنها لم ترد في القرآن الكريم لهذا، =

وأما اليوم الآخر: فيستدل عليه بقوله تعالى: ﴿قال من يُحيي العظام وهي رميمٌ ﴿٧٨﴾ قل يُحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾

وبقوله تعالى:

﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى ﴿٣٦﴾ ألم يك نطفة من مني يمنى ﴿٣٧﴾ ثم كان علقة فخلق فسوى ﴿٣٨﴾ فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ﴿٣٩﴾ أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى﴾[1]

ويقول تعالى:

﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم

= وإنما وردت الدين جلال لله الخالق وعظمته. ولم يكن إثبات وجود الله هدفا من أهداف القرآن الكريم؛ فالله ثابت بالفطرة والبديهة، وكل محاولة لإثباته، وإن كانت مشكورة، فإنها لاتساير النهج القرآني ولاتساير جو الفطرة والبداهة.

وعن الوحدانية يقول الإمام الغزالي:

فإن وقع لك الشك في شخص معين: أنه نبي أم لا؟ فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله: إما بالمشاهدة، أو بالتواتر والتسامع، فإنك إذا عرفت الطب والفقه، يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم، وسماع أقوالهم، وإن لم تشاهدهم.!

ولاتعجز أيضاً عن معرفة كون «الشافعي» – رحمه الله – فقيهاً، وكون «جالينوس» طبيباً، معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير، بل بأن تتعلم شيئاً من الفقه والطب، وتطالع كتبهما وتصانيفهما: فيحصل لك علم ضروري بحالهما.

فكذلك إذا فهمت معنى النبوة، فأكثرت النظر في القرآن والأخبار يحصل لك العلم الضروري بكونه – ﷺ – على أعلى درجات النبوة، وأعتقد ذلك بضرورة ماقاله في العبادات، وتأثيرها في تصفية القلوب، وكيف صدق في قوله: «من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لا يعلم».

وكيف صدق في قوله:

«من أصبح وهمومه هم واحد (أي الدنيا)، كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة». فإذا جربت ذلك في أمد، وألفت وآلاف، حصل لك علم ضروري لا تتمارى فيه.

فمن هذا الطريق: اطلب اليقين بالنبوة لا من قلب انتصب للجدال، وشق الشعر، فإن ذلك إذا نظرت إليه وجده ولم تصم إليه تفريعاتك الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر، وتمويه، وأنه من الله إضلال، وأنه (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وترد عليك أسئلة المعجزات

فإن كان مستنداً إيمانك إلى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة، فيلجزم إيمانك بكلام مرتب في وجه الأشكال والشبهة عليه.

فليكن مثل هذه الطرق إحدى الدلائل والقرائن في مجاري نظرك، حتى يحصل لك علم ضروري. لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين، كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر. لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين. بل من حيث لايدري. ولا يخرج عن جملة ذلك، ولايدخل الآحاد، فهذا هو الإيمان القوي العلمي.

وأما الذوق، فهو كالمشاهدة، والأخذ باليد، ولا يوجد إلا في طريق الصوفية.

(١) سورة القيامة الآيات: ٣٦ – ٤٠.

نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ﴾[1].

إلى آخر الآيات. وأمثال ذلك في القرآن، فلا ينبغي أن يراد عليه[2].

إنهم: أي الصحابة – رضي الله عنهم – كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ وإلى إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام، وإلى إثبات البعث مع منكريه، ثم مازادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد، على أدلة القرآن[3].

وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المدبيس العقلية. وترتيب المقدمات، وتحرير طريق المجادلة، وتبديل طرقها، ومناهجها، وكل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتنة، ومنبع التشويش[4].

وأدلة القرآن: كالماء الذي ينتفع به الصبي الرضيع، والرجل القوي وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة، ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً[5].

فمن الجلي: أن من قدر على الابتداء فهو على الإعادة أقدر، كما قال:

﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾.

وأن التدبير لا ينتظم في دار واحدة بمدبرين، فكيف ينتظم في كل العالم؟

وأن من خلق علم، كما قال تعالى: ﴿ألا يعلم من خلق﴾.

فهذه الأدلة تجري للعوام مجرى الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي، وما أخذه المتكلمون وراء ذلك؛ من تنقير، وسؤال، وتوجيه إشكال، ثم اشتغال بحله: فهو بدعة، وضرره في حق أكثر الخلق ظاهر، فهو الذي ينبغي أن يتوقى.

والدليل على تضرر الخلق به: المشاهدة، والعيان، والتجربة، وما ثار من الشر، منذ نبغ المتكلمون، وفشت صناعة الكلام، مع سلامة العصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك.

ويدل عليه أيضا، أن رسول الله ﷺ والصحابة بأجمعهم – ما سلكوا في المحاجة مسلك المتكلمين، في تقسيماتهم، وتدقيقاتهم، لا لعجز منهم عن ذلك؛ فلو علموا أن ذلك نافع لأطنبوا فيه، ولخاضوا في تحرير الأدلة خوضاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض، أهـ.

وإنما عارضوا اليهود والنصارى، عارضوهم بكلام الله، سبحانه وتعالى، في أوثق نص من نصوصه المنزلة، وهو القرآن.

(١) سورة الحج آية: ٥.

(٢) إلجام العوام – ص٣٧ – ٢٨، طبعة منير.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٤) إلجام العوام، ص٣٠.

(٥) إلجام العوام، ص٢٩.

كان الأمر هكذا في زمن أبي بكر، وفي زمن عمر، وعقد كل من التزم النهج الصحيح.

وروى عن عمر، رضي الله تعالى عنه، «أنه سأل سائل عن آيتين متشابهتين، فملأه بالدرة».

كما أنه سأله سائل عن القرآن: أهو مخلوق أم لا؟ فتعجب من قوله، فأخذه بيده، حتى جاء إلى علي، رضي الله عنه، فقال:

يا أبا الحسن، اسمع ما يقول هذا الرجل.

قال:

وما يقول يا أمير المؤمنين؟

فقال الرجل:

سألته عن القرآن: أمخلوق هو، أم لا؟

فوجم لها- رضي الله عنه، وطأطأ رأسه، ثم رفع رأسه، وقال: سيكون لكلام هذا نبأ في آخر الزمان، ولو وليت من أمره ما وليت، لضربت عنقه».

رواه أحمد، عن أبي هريرة[1].

وهذا المذهب: مذهب اتباع القرآن، والتزام ما جاء فيه، والبعد عن الجدل، وعلم الكلام، قد اتبعه الصحابة، والتابعون، وكبار الأئمة.

٣ - موقف الأئمة من علم الكلام:

ولقد ذهب إلى تحريم علم الكلام والجدل في الدين، الشافعي، ومالك وأحمد بن حنبل، وسفيان، وأهل الحديث من السلف.

قال: ابن عبد الأعلى- رحمه الله-: سمعت الشافعي- رضي الله عنه- يوم ناظر حفصاً الفرد- وكان من متكلمي المعتزلة- يقول:

«لأن يلقى الله عز وجل، بكل ذنب، ما خلا الشرك بالله، خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام».

ولقد سمعت من حفص كلاماً، لا أقدر أن أحكيه.

وقال أيضاً: قد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما خلقه قط، ولأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه، ما عدا الشرك، خير له من أن ينظر في الكلام».

وحكى الكرابيسي: أن الشافعي- رضي الله عنه- سئل عن شيء من الكلام فغضب، وقال:

«سل عن هذا حفصاً الفرد وأصحابه، أخزاهم الله....».

(١) الجام العوام، ص ٣٨، ط منير.

وقال أيضاً: «لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد».

وقال أيضاً: «إذا سمعت الرجل يقول:

الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد: أنه من أهل الكلام، ولا دين له».

قال الزعفراني: قال الشافعي:

حكمي في أصحاب الكلام: أن يضربوا بالجريد، ويطاف بهم في القبائل، والعشائر، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام.

وقال أحمد بن حنبل:

«لا يفلح صاحب الكلام أبداً، ولا تكاد ترى أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل...».

وقال: علماء الكلام زنادقة.

وقال مالك- رحمه الله-. أرأيت إن جاءه من هو أجدل منه، أيدع دينه كل يوم لدين جديد؟ يعني: أن أقوال المتجادلين تتغير

وقال مالك- رحمه الله- أيضاً.

لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء.

فقال بعض أصحابه في تأويله: إنه أراد بأهل الأهواء: أهل الكلام على أي مذهب كانوا.

وقال أبو يوسف: «من طلب العلم بالكلام تزندق».

وقال الحسن: «لا تجادلوا أهل الأهواء، ولا تجالسوهم ولا تسمعوا منهم».

وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا. ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه.

وقالوا: ما سكت عنه الصحابة- مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم- إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر، ولذلك:

قال النبي ﷺ:

«هلك المتنطعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون! أي المتعمقون في البحث والاستقصاء».

واحتجوا أيضاً بأن ذلك: لو كان من الدين، لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ ويعلم طريقه، ويثني عليه وعلى أربابه، فقد علمهم الاستنجاء، وندبهم إلى علم الفرائض، وأثنى عليهم، ونهاهم عن الكلام في القدر، وقال: أمسكوا عن القدر.

وعلى هذا استمر الصحابة- رضي الله عنهم- فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم، وهم الأستاذون والقدوة، ونحن الأتباع والتلامذة[1].

(١) الغزالي، «كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين».

٤ - موقف السلف من مشكلة القدر:

ذلك: هو منهج السلف، ومنهج من سار على طريقهم.

بيد أنه عرض لهم بعض المشاكل، منها مشكلة القدر، ومشكلة الصفات. أما مشكلة القدر، فإنه قد ورد في القرآن آيات، ربما تشعر بالجبر مثل:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾

﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾

﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾(١)

وفيه آيات ربما تشعر بالاختيار:

﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾(٢)

﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾(٣)

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾(٤)

ولكننا إذا تتبعنا الأحاديث، وتتبعنا منزع كبار الصحابة، رأينا أن الاتجاه كان يدور نحو الاعتقاد:

بأنه لا تطرف في العالم طرفة عين، ولا تهب فيه نسمة هواء، ولا يحدث فيه حادث: صغر أو كبر، إلا بإرادة، وتقدير من الله- سبحانه وتعالى.

لقد ملأت فكرة الإلهية قلوبهم، وسيطرت على نفوسهم، فاستسلموا لله خاضعين، مؤمنين: بأن ماشاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن.

واستسلامهم هذا لله: هو نفسه الذي دعاهم إلى أن يعملوا، وأن يجتهدوا في أعمالهم، وأن يعدوا لكل أمر عدته، وأن يتخذوا الأسباب: فيعدوا للأعداء ما استطاعوا من قوة، ومن رباط الخيل.

ولم يمنعهم استسلامهم للقدر من أن يكونوا من كبار المكافحين لدينهم أولا، ولدنياهم ثانيا.

ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. ذلك حق:

(١) سورة هود الآية: ٣٤.
(٢) سورة الكهف الآية: ٢٩.
(٣) سورة التوبة الآية: ١٠٥.
(٤) سورة البقرة الآية: ٢٢٥.

ولكن الله أمرهم بالعمل، وأمرهم بالسير في الأرض والضرب في مناكبها، وأمرهم بالجهاد لإعلاء كلمة الله، والسيطرة على أئمة الكفر، إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون.

هذا الموقف هو موقف الاستسلام لله، وإذا أردنا الدقة قلنا:

إنه ليس موقف الجبر، وليس موقف الاختيار، وليس موقف الكسب.

إنه موقف الاستسلام لله.

ويتمثل هذا الموقف فيما يروى عن «علي»- رضي الله عنه- قال:

«كنا في جنازة ببقيع الغرقد، فأتى رسول الله ﷺ فقعد وقعدنا حوله، وبيده مخصرة فجعل ينكت بها الأرض، ثم قال:

«ما منكم من أحد إلا وقد كُتب مقعده من النار، ومقعده من الجنة»، فقالوا: يا رسول الله، أفلا نتكل على كتابنا؟ فقال:

«اعملوا، فكل ميسر لما خلق له. أما من كان من أهل السعادة، فسييسر إلى عمل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فسييسر إلى عمل الشقاء»، ثم قرأ:

﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾(١).

وإذا أمعنا النظر في هذا الحديث وجدنا فيه نوعاً من الغرابة، أو نوعاً من الطرافة.

وطرافته أو غرابته: آتية من أنه مُربك للجبريين، ومُربك للاختياريين، ومربك للكسبيين:

فصدره يتجه إلى الجبر، وفيما يتلو يأمر بالعمل، وينتهي بالحديث بآية قرآنية، ترشد إلى أن تيسير الله الصراط المستقيم للإنسان: إنما هو مترتب على الإحسان والتقوى، والتصديق بالحسنى.

ولكن الحديث في جملته: لا يرشد إلا إلى الاستسلام لله.

هذا الاستسلام على مابيناه، هو الذي يفسر، قول الرسول ﷺ في بيان الإيمان..

«وأن يؤمن بالقدر خيره وشره..» وهو حديث متفق عليه من البخاري ومسلم وغيرهما.

ويفسر قول «ابن عمر» رضي الله عنهما وقد جاءه رجل فقال:

إن فلاناً يقرأ عليك السلام «الرجل من أهل الشام»:

فقال ابن عمر: «إنه بلغني: أنه قد أحدث التكذيب بالقدر، فإن كان قد أحدث، فلا تقرأ مني عليه السلام».

وموقف «ابن عمر» في هذا: كموقف الرجل الذي يرى أن التكذيب بالقدر: معناه عدم سيطرة فكرة الإلهية على النفس، سيطرة تامة، فكل من يكذب بالقدر، لايكون موقفه موقف الاستسلام التام لله، سبحانه وتعالى..

(١) سورة الليل الآية: ٥.

ونريد أن نوضح الفكرة: فنرى سيدنا عمر- رضى الله عنه- دقيقاً كل الدقة، حينما اعترض عليه أبو عبيدة، وقد أراد أن يترك الأرض التى بها الطاعون:

«أفراراً من قدر الله يا عمر؟» فقال:

«أفر من قدر الله إلى قدر الله».

كان «عمر» يؤمن بقدر الله، وكان «أبو عبيدة» يؤمن بقدر الله، ولكن لم يمنعهما هذا من اتخاذ الأسباب.

فقد كان «أبو عبيدة» قائد الجيوش، لاتكاد عينه تذوق النوم إلا غراراً؛ لأنه مشغول بتدبير أمر الجيش، ولا يترك شيئاً من أحكام التدبير، حتى ينتهى بالأمر إلى غايته.

وكان «عمر» هو الآخر: لا يذوق النوم إلا لماماً؛ ليدبر أمر الأمة، ومع ذلك فإنه؛ حينما أتته الخطة المشئومة، ودعمه القضاء المحتوم. كان يردد الآية الكريمة:

﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[1].

إنه من البديهى: أن الصدر الأول للإسلام: كان يؤمن بالقدر، ويتخذ الأسباب، وكان إمامه فى ذلك الرسول ﷺ الذى كانت حياته كلها استسلاماً لله- سبحانه وتعالى- فكانت لذلك إيماناً بقدره، وجهاداً، وتضحية، وكفاحاً لا هوادة فيه؛ حتى لقد كسرت رباعيتاه، وجرحت ركبتاه؛ وشج رأسه، فى «غزوة أحد»، ورمى بالأحجار حتى سال الدم من عقبيه فى «الطائف»، وهاجر من مسقط رأسه، ومأنس نفسه: «مكة» إلى «يثرب»: المدينة.

إنه فى كل تصرفاته كان مستسلما لله- سبحانه وتعالى- وذلك مذهب السلف جميعاً.

أظن أننا- بعد أن حددنا مذهب السلف هذا التحديد- لسنا بحاجة إلى الرد على من يزعم أن المسلمين قوم متواكلون، وتواكلهم أتاهم من دينهم.

إن المسلمين حينما اتبعوا أمر دينهم: واستسلموا لله فى الصدر الأول: دكوا معاقل القياصرة، وحطموا حصون الأكاسرة، لإعلاء كلمة الله، واتخذوا- كما أمرهم دينهم- لكل شئ سبباً، وأعدوا ما استطاعوا من قوة، ومن رباط الخيل، وكأنما قد سخرت رقعة الدنيا، بطولها فى فتوحهم طيا، ولم يمض زمن طويل، حتى فتحت بلاد الفرس كلها، وانتزع العرب من الإمبراطورية الشرقية؛ أحسن ولا يتين فيها وهما: «الشام ومصر».

هذا ما يقوله «ديبور» المستشرق الألمانى عن المسلمين الأول: أى المسلمين حينما كانوا يتبعون الإسلام كما أنزل.

أما المسلمون المتواكلون، فالإسلام منهم براء.

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٨.

٥ - موقف السلف من الأخبار الموهمة للتشبيه:

ولقد أثارت الأخبار الموهمة للتشبيه: كاليد، والقدم، والنزول، والاستواء؛ وما يجرى مجراها، كثيراً من الجدل؛ وإنها إلى الآن، لا تزال تثير الجدل بين أنصار ابن تيمية، وأنصار الأشعرى.

وإن هذا الموضوع: ليثير العواطف فى قوة، لأنه يتصل بالإلهية.

وقد كتب فيه- سلباً وإيجاباً، وتفسيراً وتأويلا- كثير من المؤلفات التى تمثل مختلف النزعات.

ولم يكن هذا الموضوع يثار فى عهد الصحابة، ويتناقش فيه، وإنما أثاره، وناقشه من أتى بعدهم، معتمدين على أقوالهم واتجاهاتهم.

كان هذا المذهب الذى سنشرحه، سائدا بين الصحابة؛ لايكاد يشذ عنه فرد؛ ولكن الكتب لم تدون فى عهد الصحابة؛ ولم تكن قد نبتت الشبهات فى رءوس الأفراد.

وانتهى عهد «أبى بكر»؛ و«عمر»؛ و«عثمان»؛ ولم يناقش القوم فى مسألة الصفات.

لقد شغلوا فى عهد «أبى بكر» بحروب الردة. وفى عهد عمر بالفتوح.

وشغلوا فى أوائل عهد «عثمان» بالفتوح؛ وفى أواخره بالفتنة.

وكان عهد «على» من الاضطراب الاجتماعى: بحيث لايدع للجدل فى صفات الله مجالا.

ولكن مذهب المشبهة: لم يلبث أن أطل برأسه، ومذهب نفى الصفات بدأ مع «المعتزلة» ومع «جهم» بن «صفوان» و«غيلان».

كان تشبيه من جانب، ومن جانب آخر نفى للصفات أو- بتعبير أدق- توحيد بين الذات والصفات.

فكان لابد إذا من تحديد مذهب السلف.

وكان «مالك» و«الشافعى» و«أحمد» فيما بعد، الفصل كل الفصل فى إيضاح هذا المذهب، وبيانه فى دقة وتحديد:

كانوا يؤمنون بما ورد به الكتاب والسنة، ولا يتعرضون للتأويل.

وكانوا يحترزون عن التشبيه، حتى لقد قالوا:

من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: «خلقت بيدى»، أو أشار بإصبعه عند روايته «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»- وجب قطع يده- وقلع إصبعه[1].

وعلى الرغم من أن موقف هؤلاء الأئمة العظام: لا لبس فيه، فقد استمر الجدل فى مسألة الصفات من بعدهم، ثم تحول الجدل إلى تحديد مذهب السلف نفسه. ولا يزال هذا الجدل

(١) انظر الشهرستانى، جـ١، ص١٧٢، ط بدران.

حول تحديد مذهب السلف مستمرا إلى الآن بين مدرسة «الأشعري»، ومدرسة «ابن تيمية»، وكل منهما يزعم انتسابه للسلف، ومتابعته «لمالك» و «أحمد بن حنبل» -رضي الله عنهما:

وليس من شأننا الآن: تحديد ما إذا كان أحدهما أو كلاهما متابعاً أو غير متابع لمذهب السلف، ذلك:

إننا الآن بصدد تحديد مذهب السلف فيما يتعلق بصفات الباري تعالى، وسنعتمد- إن شاء الله تعالى- في هذا التحديد بوجه أخص على «الشهرستاني» في «الملل والنحل»، وعلى «الإمام الغزالي» في «الإحياء»، وفي «إلجام العوام»، وعلى «الإمام الرازي» في «أساس التقديس».

وأظن أن خطورة الموضوع تعطينا كل العذر في الاستقصاء والاسترسال.

ونعود فنتساءل: ما موقف السلف من الصورة، واليد، والنزول، والاستواء، وما يجري مجراها، مما ورد في الكتاب والسنة مما يوهم التشبيه؟.

١ - إن أول موقف يقفه السلفي من هذه الأخبار: إنما هو التقديس لله- سبحانه وتعالى- والتنزيه له عن الجسمية وتوابعها.

فإذا سمع كلمة الصورة: مثلا في قوله ﷺ.

«إني رأيت ربي في أحسن صورة»، فينبغي أن يعلم أن الصورة اسم مشترك، قد يطلق ويراد به الهيئة الحاصلة في أجسام مؤلفة، مرتبة ترتيباً مخصوصاً، مثل: الأنف، والعينين، والفم، والخد، التي هي أجسام، وهي لحوم وعظام[1].

وقد يطلق ويراد به ما ليس بجسم، ولا هيئة في جسم، كما تقول: صورة هذه المسألة كذا، وصورة الواقعة كذا، ولقد صورت المسألة صورة في غاية الحسن.

فليتحقق كل مؤمن أن الصورة في حق الله؛ لم تطلق لإرادة المعنى الأول الذي هو جسم وهيئة. وأن خالق الأجسام يتنزه عن مشابهتها وصفاتها؛ وإذا علم هذا يقينا فهو مؤمن.

فإن خطر له أنه، عليه الصلاة والسلام، إن لم يرد هذا المعنى الجسمي، فأي معنى أراد؟.

فينبغي أن يعلم أن ذلك لم يؤمر به، بل أمر بألاّ يخوض فيه؛ فإنه ليس على قدر طاقته، لكن ينبغي أن يعتقد أنه أراد به معنى يليق بجلال الله وعظمته، مما ليس بجسم، ولا عرض في جسم[2].

وعلى هذا النمط يكون موقفه في بقية ما ورد: كالفوقية، والنزول، واليد، والقدم، يجب أن ينفي في كل ذلك المعنى المادي. وألا يحدد معنى يخترعه هو.

(١) إلجام العوام ص٧ مدبر. (٢) ص: ٨.

٢ - ويجب عليه الإيمان بالحقيقة، وهو: أن يعلم قطعًا- أن هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته، وأن رسول الله ﷺ صادق في وصف الله تعالى به، فليؤمن بذلك، وليوقن بأن ما قاله حق، وما أخبر عنه حق لا ريب فيه، ويقول: آمنا وصدقنا، وأن ما وصف الله تعالى به نفسه، أو وصفه به رسوله، فهو كما وصفه، وحق بالمعنى الذي أراده، وعلى الوجه الذي قاله، وإن كان لا يقف على حقيقته[1].

٣ - ويجب- أمام هذه الأخبار- أن يعترف بالعجز؛ فإن التصديق واجب، وهو عن إدراك المعنى عاجز، فإن ادعى معرفة؛ فقد كذب.

وإن حقائق هذه المعاني- بالإضافة إلى عوام الخلق- كأواخرها بالإضافة إلى خواص الخلق

٤ - وبالسؤال عن هذه الأمور، يتعرض الإنسان لما لا يطيقه، وقد ضرب «عمر» بالدرة من سأله عن المتشابهات

ويرى الإمام «الغزالي» - يحرم على الوعاظ على رءوس المنابر الجواب عن أسئلة المتشابهات وإنما يجب عليهم التسليم في التقديس، ونفي التشبيه[2].

٥ - ولا يجوز تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة، بلفظ آخر غير متشابه، وسواء كان بالعربية أو بالفارسية- وذلك، لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهاما للباطل من البعض[3].

فتفسيرها وترجمتها إذن ممنوعان، ولا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد.

«لأن من الألفاظ العربية ما لا يوجد لها فارسية تطابقها، ومنها ما يوجد لها فارسية، ولكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها،

ومنها ما يكون مشتركا في العربية، ولا يكون في العجمية كذلك». و«الأمثلة كثيرة»:

فمثلا لفظ «الاستواء» فإنه ليس له في الفارسية- كما يقول الإمام «الغزالي»- لفظ مطابق، يؤدي بين الفرس من المعنى، ما يؤديه لفظ الاستواء بين العرب، بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام إذ فارسيته أن يقال «راست باستاد»، وهذان لفظان.

الأول ينبئ عن انتصاب واستقامة، فيما يتصور أن ينحني ويعوج.

والثاني ينبئ عن سكون وثبات، فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب، وإشعاره بهذه المعاني، وإشارته إليها في العجمية، أظهر من إشعار لفظ الاستواء، وإشارته إليها في العربية، وإذا تفاوتا في الدلالة، والإشعار: لم يكن هذا مثل الأول.

وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله، المرادف له؛ الذي لا يخالفه، ولو بأدنى شيء[4].

(١٨) إلجام العوام، ص. ١٠، ط مدبر. (١٩) إلجام العوام، ص. ١٣، ط مدبر.

(٢٠) أساس التقديس للرازي ص٢٢٨، ط محيي الدين الكردي.

(٢١) إلجام العوام ص١٣ - ١٤

٦ – ويجب الاحتراز عن التصريف: فلا تقول في قوله تعالى:

«استوى» أنه مستو، فاسم الفاعل يدل على كون المشتق متمكنا ومستقرا، أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيفة[١].

٧ – ولا يجوز الجمع بين هذه الألفاظ المتشابهة في مكان واحد، لأنا إذا جمعنا الألفاظ المتشابهة، ورويناها دفعة واحدة، أوهمت كثرتها: أن المراد منها ظواهرها، فكان ذلك الجمع سبباً لإيهام زيادة الباطل.

وكما لا يجوز الجمع بين متفرق، لا يجوز التفريق بين مجتمع، فإن ما يسبق الكلمة وما يلحقها، له تأثير في تفهيم معناها.

والله سبحانه وتعالى: لم يذكر لفظ المتشابهات إلا وقرن بها قرينة من سابق أو لاحق، تدل على زوال الوهم الباطل[٢].

فذكر الفوقية: عند وصف الله تعالى بالفوقية، في قوله تعالى: (وهو القاهر فوق عباده) يدل على أن المراد من تلك الفوقية شيء آخر غير الفوقية المكانية.

٨ – ولا يقاس على هذه الألفاظ، فإذا ورد لفظ اليد، فلا يجوز إثبات الساعد، أو العضد، أو الكف، مصيراً إلى أن هذا من لوازم اليد، كل ذلك محال، وكذلك زيادة قد يتجاسر عليها بعض الحمقى[٣].

٩ – وكما يجب على الإنسان إمساك اللسان عن السؤال، وعن التصريف، فإنه يجب عليه كف الباطن عن التفكير في هذه الأمور، وهذا ثقيل على النفس، ولكن من الممكن أن يشغل الإنسان نفسه عنه بمختلف أنواع العبادة، أو بهواية من الهوايات العلمية، أو العملية.

ويرى الإمام «الغزالي» أن الاشتغال بلعب أو لهو، خير له من الخوض في هذا البحر البعيد غوره، العظيم خطره «بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية، ربما كان أسلم له، من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى، فإن ذلك غايته الفسق، وهذا عاقبته الشرك

﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[٤].

وأخيراً، فإن حاصل هذا المذهب – كما يقول «الرازي» – هو:

«أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها، شيء غير ظواهرها. ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»[٥].

(١) أساس التقديس، ص٢٢٩، ط محيي الدين الكردي.
(٢) أساس التقديس، ٢٢٩ للكردي.
(٣) إلجام العوام، ص٢٤.
(٤) إلجام العوام، ص٢٦ والآية رقم ١١٦ من سورة النساء.
(٥) أساس التقديس، ص٢٣٣.

أسباب التوقف في التفسير والتأويل:

والتوقف في تفسير هذه الآيات، وتأويلها إنما كان لأمرين.

أحدهما: المنع الوارد «في التنزيل» فقد قال الله تعالى في شأن القرآن.

﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾[١].

ولا مناص لمن يريد أن يحترز عن الزيغ: من أن يمتنع عن التأويل، والتفسير، والتصريف، وغير ذلك، مما ذكر سابقاً.

والأمر الثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، فربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى، فوقعنا في الزيغ؛ بل نقول كما قال الراسخون في العلم: ﴿كل من عند ربنا﴾[٢].

والحق مذهب السلف:

والحق مذهب السلف؛ ويتبين ذلك من تسليم أربعة أصول في مسلمة عند كل عاقل:

(أ) إن أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد، بالإضافة إلى حسن المعاد، هو النبي ﷺ فإن ما ينفع في الآخرة أو يضر، لا سبيل إلى معرفته بالتجربة، كالمعرفة الطبية؛ إذ لا مجال للعلوم التجريبية إلا بما يشاهد على التكرار.

ومن الذي رجع من ذلك العالم، فأدرك بالمشاهدة، ما نفع وضر، وأخبر عنه؟

ولا يدرك بقياس العقل، فإن العقول قاصرة عن ذلك، والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدي إلى ما بعد الموت، وأقروا بأن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة.

(ب) ورسول الله لم يبعث إلا لتبليغ الخلق، ما أوحي إليه من صلاح العباد، في معادهم ومعاشهم، ولذلك كان رحمة للعالمين.

وقد بذل في سبيل ذلك جهده، ولم يترك شيئاً مما يقرب إلى الله إلا دل عليه وأمر به، ولا شيئاً مما يبعد عن الله، إلا حذر منه، ونهى عنه، وذلك في العلم والعمل جميعاً.

(جـ) وأعرف الناس بمعاني كلامه ﷺ وأحراهم بالوقوف على كنهه، ودرك أسراره، إنما هم الذين شاهدوا الوحي والتنزيل، وعاصروه، وصاحبوه، وتلقوه بالقبول للعلم به، وللنقل إلى من بعده، وللتقرب إلى الله، سبحانه وتعالى، بسماعه وفهمه، وحفظه، ونشره.

(١) سورة آل عمران: ٧.
(٢) الشهرستاني، ص١٧٣، ط بدران.

(د) ولم يؤثر عنهم – إلى آخر أعمارهم – أنهم دعوا الخلق إلى البحث، والتفتيش والتفسير والتأويل في المتشابه، بل على العكس من ذلك، زجروا من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به[1].

والحق مذهب السلف، ذلك، أن نقيضه بدعة مذمومة، وضلالة.

وقد انعقد الأمة – قاطبة – على ذم البدعة التي ترفع سنة، وهذه بدعة رفعت سنة؛ إذ كانت سنة الصحابة: المنع من الخوض في ذلك، وزجر من سأل عنه، كما نقل ذلك عن «عمر» و«علي»، رضي الله عنهما.

ومما يجب التنبه له: أن هذه الكلمات، ما جمعها رسول الله ﷺ دفعة واحدة، وإنما جمعها الشبهة.

ولجمعها من التأثير في الإبهام، والتلبيس على الأفهام، ما ليس لآحادها المتفرقة، وهي – إذا اقتصر منها على ما في القرآن – كلمات يسيرة محدودة.

وما ذكر رسول الله ﷺ كلمة منها إلا مع قرائن، وإشارات، يزول معها إيهام التشبيه؛ ومن أعظم القرائن – في زوال الإبهام – المعرفة السابقة بتقديس الله عن قبول هذه الظواهر.

وقد سمى رسول الله ﷺ الكعبة: «بيت الله» – سبحانه وتعالى – وليس المراد أنها مسكنه ومأواه.

وقالت العرب: «بغداد في يد الخليفة» وليس المراد أن بغداد، بين أصابعه، وإنما المراد معنى آخر غير المعنى الظاهر.

وجميع الألفاظ الموهمة في الأخبار، يكفي في دفع إيهامها قرينة واحدة، وهي معرفة الله، وأنه ليس بجسم، وليس من جنس الأجسام، وهذا مما افتتح رسول الله ﷺ ببيانه في أول بعثته، قبل النطق بهذه الألفاظ[2].

ومن تلك القرائن: معرفة المسلمين أنهم نُهوا عن عبادة الأصنام، وأن من عبد جسما، فقد عبد صنماً، سواء أكان الجسم صغيراً أم كبيراً، قبيحاً أو جميلاً، سافلاً أو عالياً، على الأرض أو على العرش.

ونفي الجسمية، ونفي لوازمها: معلوم للمسلمين، على القطع والضرورة. بإعلام رسول الله ﷺ المبالغة في التنزيه بالقرآن العظيم. وبقوله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. وسورة (الإخلاص).

(١) إتحاف الخلف، ص: ٣٤ ط منير.

(٢) إتحاف الخلف، ص: ٤٠ – ٤٢ ط منير.

وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾.

وبألفاظ كثيرة، لا حصر لها في الكتاب والسنة الصحيحة. مع قرائن قاطعة، لصرفها عن إرادة الظاهر منها.

ويأتي الإمام «الغزالي» في كتابه «إلجام العوام» [illegible] وجوبه، معتبر تطبيقاً على ما سبق بيانه من مذهب السلف:

إذا سئل الإنسان عن «الاستواء»، و«الفوق»، و«[illegible]»، [illegible] فالجواب أن يقال:

الحق فيه: ما قاله الرسول ﷺ وقال الله تعالى: وقد صدق حيث قال سبحانه:

﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾.

فيعلم قطعاً أنه ما أراد الجلوس والاستقرار، الذي هو صفة الأجسام، ولا ندري ما الذي أراده، ولم نكلف معرفتهم

وصدق حيث قال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾

وفوقية المكان محالة: فإنه كان قبل المكان [illegible] كما كان، وما أراده فلسنا نعرفه، وليس علينا، ولا عليك أيها السائل معرفته.

مذهب السلف – إذاً – يقف عندما ورد في القرآن والسنة من أدلة على وجود الله، وصفاته، دون زيادة أو نقص.

ويرى أن ذلك كاف في تثبيت الإيمان، وفي إقناع المعاندين، وفي رد اليهود والنصارى إلى الجادة.

ويرى أن قواعد الإيمان وأصوله قد بينها القرآن بياناً تاماً:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.

ويقف من الله – سبحانه وتعالى – موقف الاستسلام، فيؤمن بالقدر، ويتخذ الأسباب، ويعد ما استطاع من قوة، ومن رباط الخيل.

ويحترز عن الزيغ. فلا يتبع المتشابه، ولا يسير وراء الحس المردي

٦ رأي بعض المغربيين في أبحاث ما وراء الطبيعة:

وقد سبق أن ذكرنا في هذا الفصل موقف الأئمة «مالك» و«الشافعي» و«ابن حنبل»، من الجدل في علم الكلام، وأنه لا يفلح صاحب كلام أبداً، كما قال الإمام «أحمد»:

وسبق أن بيّنا، في استفاضة، في كتابنا: «التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل»، أن العقل قاصر – كل القصور – فيما يتعلق بمحيط ما وراء الطبيعة، وأن خير طريق للسلامة والنجاة إنما هو: اتباع النص.

والآن نريد أن نثبت هنا كلمة عن آراء بعض الغربيين، في علم ما وراء الطبيعة، المبني على العقل، وعلى العقل وحده.

قال الأستاذ «أس. رابوبرت» في كتاب «مبادئ الفلسفة»[1].

«وهل علم ما بعد الطبيعة سيدال غرضه برماً ما؟ أو سيظل صاغراً متمولا أمام ساحة تلك القوة العقلية الكبرى، لا يستطيع أن يطأ حماها، عاجزاً إلا عن تخيل ما فيها، محارباً للصعاب التي تعترضه في سبيل كشف النقاب عن ألغاز هذه العلم الكثيرة؟.

وهل يستطيع العقل البشري أن يحل هذه المسائل حلا مرضياً؟ أو سيظهر له أن البحث فيها بحث في مستحيل؟.

كل هذه الأسئلة كانت ولاتزال عبئاً ثقيلا عن العلم والفلسفة.

ولقد قيل:

«إن علم ما بعد الطبيعة، والشعر الرفيع السامي، يلتقيان فيمتزجان، وإنّ عالم ما بعد الطبيعة: عالم درج في غير عشه، يبحثه عن شيء فوق الحقائق، فإنما هو شاعر».

وقال «فولتير»:

«إن علم ما بعد الطبيعة: بستان يرتاض فيه العقل، وإنه لأبعد من علم الهندسة، فلا نعانى فيه ما نعانيه فيها، من الحساب والقياس، بل فيه نعلّم حُلماً لذيذاً».

وقال «بكل» في كتابه (المدنية في إنجلترا):

«إن كل باحث: في علم ما بعد الطبيعة إنما يبحث أعمال عقله، ولم يكن من وراء ذلك البحث استكشاف في أي فرع من فروع العلم».

وقال «بحنر» مؤلف كتابك (القوة والمادة) في أحد مؤلفاته الأخيرة المسمى: «بجانب قبر يحتضر»:

بينما نرى علم النفس، والمنطق، والجمال، والأخلاق، وفلسفة القانون، وتاريخ الفلسفة، تستحق البقاء، وينبغي أن يدرسها العقل البشري؛ إذ نرى ما بعد الطبيعة علماً مستحيلا، وراء الطبيعة، وراء حواسنا، فيجب أن يترك بمضيعة، ويعد سقط المتاع» أهـ.

أظن أنه أصبح من البديهي أن مذهب السلف هو حقا طريق السلام.

(١) «مبادئ الفلسفة» ترجمة أحمد أمين، ص: ١٣ – ١٤.

الفصل الخامس
التفكير في عهد الصحابة(*)

١ - التفكير في ذات الله:

كان الوحي ينزل على الرسول ﷺ تباعاً، مبيناً أمر الدين، ولكنه سكت عن بعض المسائل، فلم يبينها؛ وهذه المسائل التي سكت عنها تنقسم إلى قسمين:

١ – ما يتصل منها بذات الله وكنهه وحقيقة صفاته، ومدى ارتباطها بذاته، وأسراره في القدر، وغير ذلك من المسائل المشتبهة، التي لا مجال للعقل الإنساني فيها: غربياً كان، أو شرقياً، وقديماً كان، أو حديثاً.

وقد كان الاتجاه العام في القرآن، وفي تصرفات الرسول ﷺ النفور من البحث فيها.

يقول «الشهرستاني»:

«واعتبر حال طائفة أخرى، حيث جادلوا في ذات الله، تفكراً في جلاله، وتصرفاً في أفعاله، حتى منعهم وحرفهم بقوله تعالى:

﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾.

أما الأحاديث فكثيرة، ذكرنا بعضها سابقاً، ونذكر منها الآن ما يلي:

قال رسول الله ﷺ:

«ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه، إلا أوتوا الجدل، ثم قرأ:

﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلاَّ جَدَلاً بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾».

رواه «الترمذي»، و«ابن ماجه»، وقال الترمذي حسن صحيح.

وقال ﷺ:

«من ترك المراء وهو مبطل، بني الله له بيتاً في ربض الجنة، ومن ترك المراء وهو محق، بني الله له بيتاً في أعلى الجنة».

رواه «ابن ماجه» وحسنه «الترمذي».

وقال ﷺ:

«إذا ذكر القدر فأمسكوا» رواه «الطبراني»، من حديث «ابن مسعود» بإسناد حسن.

وكان الخلفاء الراشدين، رضوان الله عليهم، ينفرون مما كان ينفر منه الرسول:

(*) من مصادر هذا الفصل: (الملل والنحل) «الشهرستاني»، (الفرق بين الفرق) لـ«البغدادي»، (التبصير في الدين) لـ«الإسفرايني»، (مقالات الإسلاميين) لـ«الأشعري»، (فجر الإسلام) لـ«الدكتور أحمد أمين».

فقد حدث في عهد «عمر» رضي الله عنه، أن نفذ رجل يسمى «صبيغ بن عسل» يسأل عن متشابه، فناله «عمر»، وأخذ يضربه بعراجين النخل، حتى دمي رأسه.

فقال: حسبك يا أمير المؤمنين، قد ذهب الذي كنت أجده في رأسي.

يريد بذلك أنه قد تاب، وأن نزغاته قد ذهبت بها عراجين النخل. ولكن «الفاروق» لم يكتف بذلك، بل نفاه إلى البصرة، حتى استيقن من صلاح حاله.

٢- التفكير في مسائل الفقه:

٢- ولم يذكر القرآن كل المسائل الجزئية التي تتصل بالفروع، فإنها لا يحيط بها الحصر. وقد بيّن القرآن الأصول العامة للتشريع، وبيّن كثيراً من الجزئيات، وسكت عن الباقي تاركاً أمرها إلى اجتهاد الفقهاء.

وعلماء الإسلام يرون أن الاختلاف في هذه المسائل على قولين:

أحدهما تصويب المجتهدين كلهم فيما ذهبوا إليه، وكل مجتهد مصيب.

والثاني يرى في كل فرع تصويب واحد من المختلفين، وتخطئة الباقين، من غير تضليل منه للمخطئ[1].

وقد كان الناس في عهد الرسول، صلوات الله وسلامه عليه، يسألونه عما يحدث لهم، ويقع من المسائل الفرعية التي سكت عنها الوحي، وهو يجيب دون نفور منه، ثم كانوا يسألون كبار الصحابة، وكانوا يجيبونهم بما يعلمون أنه ينسجم مع الأهداف العامة للدين، ومع الأصول المرعية فيه.

وقد انهال على «الصحابة» - باتساع الفتوح - الكثير من الأسئلة الخاصة بالفروع، وكان كثير من «الصحابة» يجيبون برأيهم، ويستعملون القياس:

من ذلك ما روي مثلاً: عما رفع إلى «عمر» من حادثة رجل قتلته امرأة أبيه وخليلها، فتردد «عمر» - هل يقتل الكثير بالواحدة.

فقال له (علي):

أرأيت، لو كان نفر اشتركوا في سرقة «جزور»، فأخذ هذا عضواً، وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم.

قال: فكذلك فعل «عمر» برأيه.

وقد كان يحدث أحياناً، أن يبدي السائل ملاحظة، فيعدل الصحابي عن رأيه لوجاهة الملاحظة.

فقد رفعت إلى «عمر» - المسألة المشتركة -، وهي التي توفيت فيها امرأة، عن زوج، وأم، وإخوة لأم، وإخوة أشقاء.

(١) الفرق بين الفرق، ص٦.

كان «عمر» يعطي للزوج النصف، وللأم السدس، وللإخوة لأم الثلث فلا يبقى شيء للإخوة الأشقاء.

فقال الإخوة الأشقاء لـ «عمر»:

هب أن أبانا كان حجراً في اليم، ألسنا من أم واحدة؟ فعدل عن رأيه، وأشرك بينهم.

وأهم من ذلك بكثير، ما كان يراه بعض - الصحابة - من النظر، في دقة، إلى الحكمة الشرعية، والمصلحة العامة والظروف، والملابسات، والأسباب، والدواعي، والأمثلة على ذلك كثيرة، قد ذكرها الفقهاء، في غير موضع في كتبه، ومن أمثلتها ما يلي:

قال الله تعالى

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

فجعل - المؤلفة قلوبهم - مصرفاً من مصارف الزكاة.

وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يعطي بعض الناس، يتألف قلوبهم للإسلام، كما أعطى «أبا سفيان» و«الأقرع بن حابس» و«عباس بن مرداس» و«صفوان بن أمية»، و«عيينة ابن حصن»، كل واحد منهم مائة من الإبل، حتى قال «صفوان»:

لقد أعطاني ما أعطاني، وهو أبغض الناس إليّ، فما زال يعطيني حتى كان أحب الناس إليّ.

ثم في زمن «أبي بكر» جاء «عيينة» و«الأقرع» يطلبان أرضاً فكتب لهما بها، فجاء «عمر» فمزق الكتاب وقال:

إن الله أعز الإسلام، وأغنى عنكم، فإن ثبتم عليه وإلا فبيننا وبينكم السيف[2].

ويقول الدكتور «أحمد أمين»، بعد ذكر الحادثة السابقة:

(فترى من هذا أن «عمر» علل الدفع إلى المؤلفة قلوبهم بعلة، هي المصلحة، فلما ارتفعت هذه المصلحة بعزة الإسلام، وعدم حاجته إلى من تتألف قلوبهم، لم يستمر في إجراء الحكم عليه) أهـ.

وقد حفظت لنا الأيام وثيقة قيمة، تبين توجيه «عمر» للقضاة الذين يرسلهم إلى الأقاليم النائية، وفيها ينصح «عمر» أبا موسى الأشعري، بما يجب أن يكون عليه (كقاض)، ويبين له فيها بعض القواعد الذهبية.

بسم الله الرحمن الرحيم

من «عبد الله، عمر بن الخطاب» أمير المؤمنين إلى «عبد الله بن قيس»: سلام عليك، وبعد:

(١) سورة التوبة: ٦٠.

(٢) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين.

فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له

آس بين الناس في وجهك، وعدلك، ومجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك.

البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر.

والصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً أحل حراماً، أو حرم حلالاً.

لا يمنعك قضاء قضيته اليوم، فراجعت فيه عقلك، وهديت فيه لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.

الفهم الفهم فيما يتلجلج في صدرك، مما ليس في كتاب ولا سنة. ثم اعرف الأشباه والأمثال! فقس الأمور عند ذلك، واعمد إلى أقربها إلى الله، وأشبهها بالحق.

واجعل لمن ادّعى حقاً غائباً، أو بينة، أمداً ينتهي إليه، فإن أحضر بينته أخذت له بحقه وإلا استحللت عليه القضية؛ فإنه أنفى للشك، وأجلى للعمى.

المسلمون عدول، يعضهم على بعض، إلا مجلوداً في حد، أو مجرباً عليه شهادة زور أو ظنيناً في ولاء أو نسب؛ فإن الله تولى منكم السرائر، ودرأ بالبينات والأيمان.

وإياك والقلق والضجر، والتأذي بالخصوم، والتنكر عند الخصومات، فإن الحق في مواطن الحق يعظم الله به الأجر، ويحسن به الذخر، فمن صحت نيته، وأقبل على نفسه، كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شانه الله! فما ظنك بثواب غير الله – عز وجل – في عاجل رزقه، وخزائن رحمته، والسلام».

٣- من مظاهر الاختلافات بين الصحابة:

ومع ذلك فإنه من الخطأ البين، أن يظن الإنسان أنه لم يحدث اختلاف بين الصحابة؛ فقد اختلفوا في كثير من مسائل الفقه.. ولكن مؤرخي الأديان – بعد أن يؤكدوا أن الاتفاق كان تاماً في مسائل الأصول، أعني العقيدة – يذكرون اختلافات معينة، «فالأشعري» المتوفى سنة ٣٣٠ هـ يذكر في كتابه (مقالات الإسلاميين)، الاختلافات في الإمامة وفي قتل «عثمان»، وفي أمر «علي»[1].

و«البغدادي» المتوفى سنة ٤٢٩هـ يذكر في كتابه (الفرق بين الفرق)، اختلاف الصحابة في موت النبي ﷺ ودفنه، وفي الإمامة و(فدك)، وقتال مانعي وجوب الزكاة، ويذكر اختلافهم في أمر «عثمان» و«علي»[2].

(١) مقالات الإسلاميين ص٣٩، ٤١، ط المكتبة المصرية

(٢) الفرق بين الفرق ص١٢.

ويذكر «الإسفرايني»[1] الاختلاف في وفاة الرسول ﷺ وموضع دفنه، وفي الإمامة، وفي أمر «عثمان»، وفي أمر «علي».

ويذكر اختلاف «الخوارج» في عهد «علي»، وظهور فرقة السبئية[2].

ونحن نذكر الآن هذه الاختلافات التي حدثت نقلاً عن «الشهرستاني»[3] فإنه أوفى المراجع، التي بين أيدينا الآن في ذكر هذه الاختلافات.

قال في كتابه (الملل والنحل):

وأما الاختلافات الواقعة، في حال مرضه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته بين الصحابة، رضي الله عنهم.

فهي اختلافات اجتهادية – كما قيل – كان غرضهم منها: إقامة مراسم الشرع، وإدامة مناهج الدين.

فأول تنازع وقع في مرضه – عليه الصلاة والسلام – فيما رواه الإمام «أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري» بإسناده عن «عبد الله بن عباس» رضي الله عنه، قال:

لما اشتد بالنبي ﷺ مرضه الذي مات فيه، قال:

(ائتوني بدواة وقرطاس، أكتب لكم كتاباً، لا تضلوا بعدي).

فقال: «عمر»، رضي الله عنه: «إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع، حسبنا كتاب الله».

وكثر اللغط، فقال النبي، ﷺ (قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع)، قال «ابن عباس»:

الرزية كل الرزية، ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله ﷺ.

الخلاف الثاني في مرضه: أنه قال: (جهزوا جيش «أسامة»، لعن الله من تخلف عنه)

فقال قوم: يجب علينا امتثال أمره، و«أسامة» قد برز من المدينة.

وقال قوم: قد اشتد مرض النبي، عليه الصلاة والسلام، فلا تسع قلوبنا مفارقته، والحالة هذه، فننتظر حتى نبصر، أي شيء يكون من أمره؟.

وإنما أوردت هذين التنازعين، لأن المخالفين ربما عدّوا ذلك من الخلافات المؤثرة في أمر الدين، وليس كذلك، وإنما كان الغرض له: إقامة مراسم الشرع في حال تزلزل القلوب، وتسكين ثائر الفتنة المؤثرة عند تقلب الأمور.

الخلاف الثالث: في موته، عليه الصلاة والسلام، قال «عمر بن الخطاب».

(١) المتوفى سنة ٤٧١هـ

(٢) التبصير في الدين للإسفرايني ص١٢ – ١٣.

(٣) المتوفى سنة ٥٤٨هـ.

من قال: إن «محمداً» قد مات قتلته بسيفي هذا، وإنما رفع إلى السماء كما رفع «عيسى» عليه السلام.

وقال أبو بكر بن أبي قحافة، رضي الله عنه

من كان يعبد «محمداً» فإن «محمداً» قد مات؛ ومن كان يعبد إله «محمد»، فإن «إله محمد» ﷺ لم يمت ولا يموت. وقرأ قول الله سبحانه وتعالى:

﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾.

فرجع القوم إلى قوله، وقال «عمر»، رضي الله عنه: (كأني ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر).

الخلاف الرابع: في موضع دفنه، عليه الصلاة والسلام.

أراد أهل مكة من المهاجرين رده إلى مكة، لأنها مسقط رأسه، ومأنس نفسه، وموطن قدمه، وموطن أهله، وموقع رحله.

وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة، لأنها دارهجرته، ومدارنصرته.

وأرادت جماعة نقله إلى بيت المقدس، لأنه موضع دفن الأنبياء، عليهم السلام؛ ومنه معراجه إلى السماء.

ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة؛ لما روى عنه، عليه الصلاة والسلام، (الأنبياء يدفنون حيث يموتون).

الخلاف الخامس: في الإمامة.

وأعظم خلاف بين الأمة، خلاف الإمامة؛ إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان.

وقد سهل الله تعالى ذلك، في الصدر الأول، فاختلف المهاجرون والأنصار فيه

فقالت الأنصار: (منا أمير ومنكم أمير)، واتفقوا على رئيسهم «سعد ابن عبادة الأنصاري».

فاستدركه «أبو بكر» و«عمر»، رضي الله عنهما، في الحال، بأن حصرا سقيفة بني ساعدة.

وقال «عمر»:

كنت أزوِّر في نفسي كلاماً في الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم.

فقال «أبو بكر»:

مه يا «عمر»! فحمد الله وأثنى عليه، وذكر ما كنت أقدره في نفسي، كأنه يخبر عن غيبه، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته، وبايعه الناس، وسكنت

الفتنة، إلا إن بيعة «أبي بكر» كان فتنة وقى الله المسلمين شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنهما تغرة يجب أن يقتلا.

وإنما سكتت الأنصار عن دعواهم، لرواية[1] «أبي بكر» عن النبي – عليه الصلاة والسلام – «الأئمة من قريش[2]»، وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة.

ثم لما عاد إلى المسجد انثال الناس عليه، وبايعوه عن رغبة، سوى جماعة من بني هاشم، و«أبي سفيان» من بني أمية. وأمير المؤمنين «علي بن أبي طالب»، رضي الله عنه، كان مشغولا بما أمره النبي ﷺ من تجهيزه، ودفنه، وملازمة قبره، من غير منازعة، ولامدافعة.

الخلاف السادس: في أمر «فدك» والتوارث عن النبي – عليه الصلاة والسلام – ودعوى «فاطمة» عليها السلام، وراثة تارة، وتملكاً أخرى، حتى دفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي – عليه الصلاة والسلام – (نحن معاشر الأنبياء لانورث، ما تركناه صدقة).

الخلاف السابع: في قتال مانعي الزكاة:

فقال قوم: لانقاتلهم قتال الكفر:

وقال قوم: بل نقاتلهم، حتى قال «أبو بكر»، رضي الله عنه، (لو منعوني عقالا مما أعطوا رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه). ومضى بنفسه إلى قتالهم، ووافقه جماعة من الصحابة بأسرهم.

وقد أدّى اجتهاد «عمر» – رضي الله عنه – في أيام خلافته إلى رد السبايا والأموال إليهم، وإطلاق المحبوسين منهم، والإفراج عن أموالهم.

الخلاف الثامن: في تنصيص «أبي بكر» على «عمر» بالخلافة وقت الوفاة.

---

(١) ويذكر «الإسفرايني» في كتابه «التبصير في الدين»: استدلالا طريفا لـ«أبي بكر»، رضي الله عنه، لم نجد عند غيره من المؤرخين للأديان، فهو يذكر أن «الصديق» خطب، ثم تلا قوله تعالى:

(للفقراء المهاجرين، الذين أخرجوا من ديارهم، وأموالهم، يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله، أولئك هم الصادقون)، قال: فسمانا «الصادقين»، ثم أمر الله المؤمنين أن يكونوا مع الصادقين بقوله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله، وكونوا مع الصادقين)، ثم روى لهم الحديث: «الأئمة من قريش»، ص١٢.

(٢) يقول «الشيخ زاهد الكوثري» في تعليقه على (التبصير) مع شهرة هذه الحكاية – بين المتكلمين – يثبت احتجاج «أبي بكر» بهذا الحديث يوم البيعة. وإن كان الحديث ورد بسند جيد عند «الطبراني» وغيره. كما يظهر من تنقيح الهمام في تنقيح صحيح الحمام (الحافظ العلائي) التبصير ص١٢.

فمن الناس من قال: قد وليت علينا فظا غليظا، وارتفع الضلاليب بقول «أبي بكر» (لو سألني ربي يوم القيامة، لقلت: وليت عليهم خير أهلهم).

وقد وقع في زمانه اختلافات كثيرة: في مسائل ميراث الجد، والإخوة، والكلالة، وفي عقل الأصابع، ودية الأسنان، وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص.

وإنما أهم أمور الاشتغال بقتال الروم، وغزو العجم، وفتح الله تعالى، الفتوح على المسلمين، وكثرت السبايا والغنائم، وكانوا كلهم يصدرون عن رأي «عمر» رضي الله عنه، وانتشرت الدعوة، وظهرت الكلمة، ودانت العرب، ولانت العجم

الخلاف التاسع: في أمر الشورى، واختلاف الآراء فيها.

واتفقوا كلهم على بيعة «عثمان» رضي الله عنه، وانتظم الأمر، واستمرت الدعوة في زمانه، وكثرت الفتوح وامتلأ بيت المال، وعاشر الخلق على أحسن خلق، وعاملهم بأبسط يد، غير أن أقاربه – من بني أمية – قد جاروا فجير عليه، ووقعت في زمانه اختلافات كثيرة. وأخذوا عليه أحداثا كلها محالة على بني أمية منها:

– رده «الحكم بن أمية» إلى المدينة، بعد أن طرده رسول الله ﷺ وكان يسمى طريد رسول الله، وبعد أن تشفع إلى «أبي بكر» و«عمر» رضي الله عنهما، أيام خلافتهما، فما أجابا إلى ذلك، ونفاه «عمر» من مقامه باليمن أربعين فرسخا.

– ومنها: نفيه «أبا ذر» إلى الربذة، وتزويجه «مروان بن الحكم» بنته، وتسليمه خمس غنائم إفريقية له، وقد بلغت مائتي ألف دينار.

ومنها: إيواؤه «عبد الله بن أبي سرح» ، وكان رضيعه، بعد أن أهدر النبي – عليه الصلاة والسلام – دمه، وتوليته إياه مصر بأعمالها، وتوليته «عبدالله بن عامر» البصرة، حتى أحدث فيها ما أحدث.

إلى غير ذلك مما نقموا عليه.

وكان أمراء جنوده: «معاوية بن أبي سفيان» عامل الشام، و«سعد بن أبي وقاص» عامل الكوفة، وبعده «الوليد بن عقبة»، و«سعيد بن العاص»، و«عبدالله بن عامر» عامل البصرة، و«عبدالله بن سعد بن أبي سرح» عامل مصر.

وكلهم عذلوه وعضوه حتى أتي نذره عليه، وقتل مظلوما، في داره، وثارت الفتنة من الظلم الذي جرى عليه، ولم تسكن بعد.

الخلاف العاشر في زمان «أمير المؤمنين علي» – رضي الله عنه – بعد الاتفاق عليه، وعقد البيعة له

فأوله: خروج «طلحة» و«الزبير» إلى مكة، ثم حمل «عائشة» إلى البصرة، ثم نصب القتال معه، ويعرف ذلك بحرب «الجمل».

والحق أنهما رجعا، وتابا! إذ ذكرهما أمراً فتذاكره.

فأما «الزبير» فقتله «ابن جرموز» بقوس – وقت الانصراف وهو في النار، لقول النبي ﷺ (بشر قاتل ابن صفية بالنار).

وأما «طلحة» فرماه «مروان بن الحكم» بسهم وقت الإعراض فخرّ ميتاً، وأما «عائشة» – رضي الله عنها – فكانت محمولة على ما فعلت، ثم تابت بعد ذلك ورجعت.

والخلاف بينه وبين «معاوية»، وحرب «صفين»، ومخالفة الخوارج، وحمله على «التحكيم»، ومغادرة «عمرو بن العاص» «أبا موسى الأشعري»، وبقاء الخلاف إلى وقت وفاته مشهور.

وكذلك الخلاف بينه وبين الشراة المارقين بالنهروان – عقداً وقولا، ونصب القتال معه فعلا ظاهراً – معروف.

وبالجملة : كان «علي» – رضي الله عنه – مع الحق، والحق معه

وظهر في زمانه «الخوارج» عليه ! أمثال: «الأشعث بن قيس»، و«مسعود بن فدكي التميمي»، و«زيد بن حصين الطائي»، وغيرهم.

وكذلك ظهر في زمانه «الغلاة» في حقه؛ مثل: «عبدالله بن سبأ»، وجماعة معه.

ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلالة؛ وصدق فيه قول النبي ﷺ :

«يهلك فيك اثنان: محب غال، ومبغض قال».

وانقسمت الاختلافات بعده، إلى قسمين:

أحدهما: الاختلاف في الإمامة.

والثاني: الاختلاف في الأصول. أهـ.

الفصل السادس

الاختلاف في الإمامة

١- أصل الشيعة:

يختلف الناس في أصل «الشيعة»؛ فيعزوها بعضهم إلى أثر الفرس، الذين كانوا يقدسون (الملك)؛ فلما زال ملكهم، ودخلوا في الإسلام، ظهر أثر ذلك في موقعهم من «آل البيت»، وتقديسهم بلائمة.

ويرى آخرون: أن (الشيعة) تدين في نشأتها لـ«عبدالله بن سبأ»، الذي كان يهوديا واعتنق الإسلام للنيل منه، والكيد له؛ فأظهر هذا المذهب ليفرق بين المسلمين، ويقضي على وحدتهم، وخيرتهم.

رأي «ولهوزن» و«دوزي»:

يقول الدكتور «أحمد أمين»:

وقد ذهب الأستاذ «ولهوزن» إلى أن العقيدة (الشيعية) نبعت من (اليهودية) أكثر مما نبعت من (الفارسية)، مستدلا بأن مؤسسها «عبد الله بن سبأ» وهو يهودي.

ويميل الأستاذ «دوزي»، إلى أن أساسه «فارسي»؛ فالعرب تدين بالحرية، و(الفرس) يدينون (بالملك)، وبالوراثة في البيت المالك، ولايعرفون معنى لانتخاب الخليفة، وقد مات «محمد» ولم يترك ولداً، فأولى الناس بعده ابن عمه «علي بن أبي طالب»، فمن أخذ الخلافة منه «كأبي بكر» و«عمر» و«عثمان» و(الأمويين) فقد اغتصبها من مستحقها؛ وقد اعتاد (الفرس) أن ينظروا إلى (الملك) نظرة فيها معنى إلهي، فنظروا هذا النظر نفسه إلى «علي» و(ذريته).

وقالوا: (إن إطاعة الإمام أول واجب، وإن إطاعته إطاعة لله)[1] أهـ.

رأينا في أصل الشيعة:

ولكنا نرى أن السبب في نشأة (الشيعة)، لا يرجع إلى الفرس عند دخولهم في الإسلام، ولايرجع إلى اليهودية ممثلة في «عبد الله بن سبأ»، وإنما هو أقدم من ذلك؛ فجذوره الأولى

(*) من مصادر هذا الفصل: مقالات الإسلاميين «للأشعري»
الفرق بين الفرق «للبغدادي»، التبصير في الدين «للإسفرايني»
الملل والنحل «للشهرستاني»، مقدمة «ابن خلدون»، عثمان «للدكتور طه حسين»، على وبنوه «للدكتور طه حسين»، فجر الإسلام «للدكتور أحمد أمين»، ضحى الإسلام «للدكتور أحمد أمين»، أصل الشيعة وأصولها «للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء»، أصول الإسماعيلية «للدكتور برنارد لويس».

(١) فجر الإسلام «للدكتور أحمد أمين»، ص٣١٠.

ترجع إلى شخصية «علي» - رضي الله عنه - من جانب، وصلته بالرسول ﷺ عليه الصلاة والسلام- من جانب آخر.

وتوضيح ذلك، أن صلة «علي» بالرسول - عليه الصلاة والسلام - أقدم من الإسلام نفسه.

لم يلبث «محمد» - عليه الصلاة والسلام - بعد زواجه «بخديجة»، رضي الله عنها، عطف «أبي طالب» عليه، ورعايته له.

فقد ضم «أبو طالب» الرسول إليه، وكفله، بعد وفاة جده «عبد المطلب»، وذلك بالرغم من كثرة عياله، وعدم ثرائه.

وكان من تصرفات المقادير، أن أصابت (قريشا) أزمة شديدة فتحدث رسول الله ﷺ مع عمه، «العباس» وكان من أيسر «بني هاشم»، فقال له:

إن أخاك «أباطالب» كثيرالعيال، وقد أصاب الناس، ماترى من هذه الأزمة، فانطلق بنا إليه فلنخفف عنه من عياله، آخذ من بنيه رجلا، وتأخذ أنت رجلا، فنكفلهما عنه.

فقال «العباس»: نعم، فانطلقا حتى أتيا «أباطالب»[1].

وانتهى الأمر بينهما وبينه: أن أخذ رسول الله ﷺ «عليا» فضمه إليه، وأخذ «العباس» «جعفرا».

نشأ «علي» مع الرسول ﷺ منذ نعومة أظافره، فتفتحت عيناه - طفلا- على أكرم مثل للقدوة الحسنة، ممثلة في الرسول عليه الصلاة والسلام، وفتحت عيناه على أكرم مثل للود المتبادل بين الزوجين الطاهرين، والحنان الذي يملأ البيت الكريم، والرحمة التي تفيض من قلب «محمد وخديجة»، فيكون من أثرها حمل الكل، وصلة الرحم، وقرى الضيف، والإعانة على نوائب الدهر، فترك ذلك في نفسه أكرم الأثر.

وأوحى الله إلى الرسول، عليه الصلاة والسلام، و«علي» - يومئذ - ابن عشر سنين، فلم تتدنس جبهته بالسجود لصنم، ولم يكن في من تجدرج فيها المعاصي: فاعتنق الإسلام طاهراً.

ولقد أراد - قبل إسلامه - أن يستشير أباه، وبات ليلته يفكر في الأمر، فلم يكد يغمض له جفن، فلما أصبح أعلن في ثقة واطمئنان: أنه أسلم، وأنه في غيرحاجة لرأي «أبي طالب»، وقال:

لقد خلقني الله من غير أن يشاور «أباطالب»، فما حاجتي أنا إلى مشاورته لأعبد الله».

«وكان رسول الله ﷺ إذاحضرت الصلاة خرج إلى شعاب مكة، وخرج معه «علي بن أبي طالب» مستخفياً من أبيه «أبي طالب» ومن جميع أعمامه وسائر قومه، فيصليان الصلوات فيها، فإذا أمسيا رجعا، فمكثا كذلك ماشاء الله أن يمكثا[2]».

(١) سيرة بن هشام، ص٢٩٣.
(٢) سيرة ابن هشام، ص٢٦٣.

وحين نزلت الآية الكريمة ﴿ وأنذرْ عشيرتك الأقربين﴾ دعا «محمد» عشيرته إلى الطعام في بيته، وحاول أن يحدثهم، داعياً إياهم إلى الله فقطع عمه «أبو لهب» حديثه واستنفر القوم ليقوموا.

ودعاهم «محمد» في الغداة كرة أخرى. فلما طعموا قال لهم:

ما أعلم إنساناً في العرب جاء قومه بأفضل مما جئتكم: بخير الدنيا والآخرة. وقد أمرني ربي أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر؟ فأحجموا عنه، وهموا بتركه.

لكن «علياً» نهض وهو ما يزال صبياً دون الحلم وقال:

أنا يارسول الله في عونك، أناجزهم على من حاربك. فابتسم «بنو هاشم»، وقهقه بعضهم، وجعل نظرهم ينتقل من «أبي طالب» إلى ابنه، ثم انصرفوا مستهزئين[1].

وفي ليلة الهجرة أسرّ الرسول ﷺ إلى «علي» أن يتسجى بردته الحضرمي الأخضر، وأن ينام في فراشه، وأمره أن يتخلف بعده بمكة حتى يؤدي عنه الودائع التي كانت عنده للناس[2].

وآخى رسول الله ﷺ بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، حين نزلوا المدينة، ليذهب عنهم وحشة الغربة، ويؤانسهم من مفارقة الأهل والعشيرة، ويشد أزر بعضهم ببعض، ثم أخذ بيد «علي بن أبي طالب» فقال: هذا أخي.

فكان رسول الله ﷺ و«علي بن أبي طالب» رضي الله عنه أخوين[3].

لقد رباه رسول الله ﷺ صغيراً، وكان رضي الله عنه، يعيش في بيته كأحد أبنائه، وكان أول من أسلم من الذكور، وآخى رسول الله ﷺ بينه وبينه، وزوجه بأحب بناته إليه: «فاطمة»، رضي الله عنها.

ثم إن شجاعته الفذة، وإخلاصه النادر للرسول ﷺ وتقواه، وزهده..

كل ذلك مشهور، لايحتاج إلى توضيح، ولذلك يقول الدكتور «طه حسين» بحق:

ولو قد قال المسلمون بعد وفاة النبي: إن «علياً» كان أقرب الناس إليه، وكان ربيبه، وكان خليفته على ودائعه، وكان أخاه بحكم تلك المؤاخاة، وكان خلفه، وأباعقبه، وكان صاحب لوائه، وكان خليفته في أهله، وكانت منزلته منه بمنزلة «هارون» من «موسى» بنص الحديث عن النبي نفسه.

لو قد قال المسلمون هذا كله، واختاروا «علياً» بحكم هذا كله للخلافة، لما أبعدوا، ولا انحرفوا[4].

---

(1) حياة محمد، للدكتور هيكل، ص:١٤٠.

(2) المصدر نفسه، ص:٢١١.

(3) سيرة (ابن هشام)، والروض الأنف، ص:١٨.

(4) عثمان للدكتور طه حسين، ص:١٥٢.

ولاغرابة، والأمر كذلك أن، «كان جمع من الصحابة» يرى أن علياً أفضل من «أبي بكر» و«عمر» وغيرهما:

وذكروا أن ممن كان يرى هذا الرأي «عماراً» و«سلمان الفارسي» و«جابر بن عبد الله» و«العباس» و(بنيه) و«أبي بن كعب» و«حذيفة» إلى كثير غيرهم[1].

ولكن اجتماع السقيفة انتهى باختيار «أبي بكر» رضي الله عنه، خليفة للمسلمين، كما سبق أن بيناه، فامتنع «علي» رضي الله عنه، عن البيعة، لاعتقاده، أنه أحق بالخلافة، والحديث التالي يبين موقفه.

في صحيح البخاري حدثنا «يحيى بن بكير» عن «عائشة»، أن «فاطمة» - عليها السلام - بنت النبي ﷺ أرسلت إلى «أبي بكر» تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ مما أفاء الله عليه (بالمدينة) و(فدك) وما بقي من خمس خيبر، فقال «أبو بكر»:

إن رسول الله ﷺ قال:

لانورث، ما تركنا صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال، وإني والله لا أغير شيئاً من صدقة رسول الله ﷺ عن حالها التي كان عليها في عهد رسول الله ﷺ، ولأعملن فيها بما عمل به رسول الله ﷺ فأبى «أبو بكر» أن يدفع إلى «فاطمة» منها شيئاً، فوجدت «فاطمة» على «أبي بكر» في ذلك، فهجرته، فلم تكلمه حتى توفيت

وعاشت بعد النبي ﷺ ستة أشهر، فلما توفيت، دفنها زوجها «علي» ليلاً، لم يؤذن بها «أبا بكر» وصلى عليها وكان «لعلي» من الناس وجه حياة «فاطمة»، فلما توفيت استنكر «علي» وجوه الناس، فالتمس مصالحة «أبي بكر»، ومبايعته ولم يكن يبايع تلك الأشهر، فأرسل إلى «أبي بكر» أن ائتنا ولا يأت أحد معك كراهية أن يحضر «عمر»، فقال «عمر»:

لا والله لاتدخل عليهم وحدك فقال «أبو بكر»:

وماعسيتم أن تفعلوا بي؟ والله لآتينهم

فدخل عليهم «أبو بكر» فتشهد «علي» فقال:

إنا قد عرفنا فضلك، وما أعطاك الله، ولم ننفس عليك خيراً ساقه الله إليك، ولكنك استبددت علينا بالأمر، وكنا نرى، لقرابتنا من رسول الله ﷺ حقاً، حتى فاضت عيناً «أبي بكر». فلما تكلم «أبو بكر» قال:

والذي نفسي بيده، لقرابة رسول الله ﷺ أحب إليّ أن أصل من قرابتي، وأما الذي شجر بيني وبينكم من هذه الأموال: فلم آل فيها عن الخير، ولم أر أمراً رأيت رسول الله ﷺ يصنعه فيها إلا صنعته.

---

(1) فجر الإسلام، ص:٣٢٨.

فقال «علي» «لأبي بكر»: موعدك العشية للبيعة.

فلما صلى «أبو بكر» الظهر، رقى المنبر فتشهد، وذكر شأن «علي» وتخلفه عن البيعة، وعذره بالذي اعتذر إليه، ثم استغفر.

وتشهد «علي» فعظم حق «أبي بكر»، وحدّث: أنه لم يحمله على الذي صنع نفاسة على «أبي بكر»، ولاإنكاراً الذي فضله الله به، ولكنا كنا نرى لنا في هذا الأمر نصيباً، فاستبد علينا، فوجدنا في أنفسنا.

فسر بذلك المسلمون، وقالوا: أصبت. وكان المسلمون إلى «علي» قريباً حين راجع الأمر بالمعروف[1]. أهـ.

بايع «علي» «أبا بكر» في إخلاص الزمن الصادق الإيمان، وأخذت حياته تسير في مجراها الطبيعي: زهد، وتقوى، وعلم، وورع؛ واستمر منارة يهتدي بها الحائر، ومثلا أعلى يسير على هداه من رغب عن سنن الباطل، وطمع إلى رضوان الله.

وتوفي «أبو بكر» – رضوان الله عليه – بعد أن عهد بالخلافة إلى «الفاروق»، فاجتمعت كلمة المسلمين على «ابن الخطاب»، فقادهم جهده إلى مرضاة الله، وكان «علي» في زمنه، كما كان في زمن «أبي بكر»، المنارة والمثل الأعلى.

وكان كل شئ يرشح «عليا» للخلافة بعد موت «عمر»: قرابته من النبي ﷺ وسابقته في الإسلام، ومكانته بين المسلمين، وحسن بلائه في سبيل الله، وسيرته التي لم تعرف العوج قط، ورشده في الدين، وفقهه بالكتاب والسنة، واستقامة رأيه في كل ما عرض عليه من المشكلات.

ولن تخرج المسلمون من تقديمه على «أبي بكر»: لأنه كان رفيع المكانة عند النبي ﷺ «ثاني اثنين في الغار»، ولأنه خلف «النبي» على الصلاة بالناس.

ولن تخرج المسلمون من تقديمه على «عمر»: لمكانة «عمر» أولا، ولعهد «أبي بكر» بالخلافة إليه ثانيا.

لقد كان المسلمون يستطيعون أن يختاروا «عليا» للخلافة، لا يجدون بذلك بأساً، ولايلقون فيه حرجاً، «فعمر» قد رشحه، ومكانته ترشحه. ثم هو كان بعد ذلك من قوة العصبية في العرب علمة، وفي قريش خاصة، بالمنزلة التي كان فيها «عبدالرحمن بن عوف».

فهو قد أصهر إلى «قريش»، وأصهر إلى «مضر»، وأصهر إلى «ربيعة»، وأصهر إلى «اليمانية»، وكان له بدون من نسائه على اختلاف قبائلهم. فلو قد ولي الخلافة قبل أن

[1] البخاري: ويجب أن نأخذ هذا الحديث بتحفظ فيما يتعلق بنفاسيه وأسبابه. فهو رواية السيدة «عائشة» – رضي الله عنها – وقد يكون فيه، بطريقة لا شعورية، ويعض ما يعض من ظن «علي»، ولكنه صحيح فيما يعرفنا به من امتناع «علي» عن البيعة، ومن تحديد الزمن الذي امتنع فيه. ولهذا أثبتناه.

يفترق الناس لكان حليفاً أن يقارب بين العصبيات المتباعدة، وأن يجمع الناس على طاعته، وأن يحملهم على الجادة كما قال «عمر».

ولكن المسلمين لم يختاروه لأمرين:

أحدهما: خوف قريش أن تستقر الخلافة في «بني هاشم» إن صارت إلى أحد منهم. وقد بينت الحوادث أن «عليا» لم يكن لينقل الخلافة بالوراثة، فهو قد سار سيرة «النبي» وسيرة «عمر»، فلم يعهد لأحد من بعده.

والآخر: أن «عليا» لم يقبل ما عرضه عليه «عبدالرحمن» من أن يبايع على كتاب الله، وسنة رسوله، وفعل «أبي بكر» و«عمر» لا يحيد عن شيء من ذلك. فحرج «علي» من أن يعطي هذا العهد، مخافة أن تضطره الظروف إلى أن يقصر عن الوفاء به كاملا، فعرض أن يبايع على أن يلزم كتاب الله، وسنة رسوله، وسيرة الشيخين بقدر جهده وطاقته[1].

وللمرة الثالثة لم يتول سيدنا «علي» الخلافة، وإنما تولاها سيدنا «عثمان» واستمر سيدنا «علي» المنارة، والهدى، والمثل الأعلى. وحدثت الأحداث التي انتهت بقتل سيدنا «عثمان»، وتولى سيدنا «علي» الخلافة فلم يتغير سلوكه، ولم ينحرف عن الجادة.

وقد عاش «علي» قبل الفتوح، كما عاش بعد الفتوح، عيشة هي إلى الخشونة والشظف، أقرب منها إلى الرقة واللين. فلم يتجر، ولم يتسع، وإنما اقتصر على عطائه يعيش منه، ويرزق أهله، وسيثمر فضوله في مال اشتراه بينبع، ثم لم يزد عليه

ولما مات لم تحص تركته بالألوف، فضلا عن عشراتها أومئاتها أو الملايين، وإنما كانت تركته كما قال «الحسن ابنه» في خطبة له: سبعمائة درهم، كان يريد أن يشتري بها خادما.

وكان «عليّ» في أثناء خلافته القصيرة، يلبس خشن الثياب، والمرقع منها، ويحمل الدرة، ويمشي في الأسواق. فيحث أهلها، ويؤدبهم، كما كان يفعل «عمر». فكان هذا دليلا على أن «عمر» كان صادق الفراسة حين قال: (لو ولّوا الأجلح لحملهم على الجادة)[2].

حقاً لقد كان سيدنا «علي» مثلا سامياً في الدين والأخلاق، ومع ذلك فإنه لم يكد يتولى الخلافة بعد مقتل سيدنا «عثمان»، حتى اضطرب الأمر، واختل النظام

أراد سيدنا «علي» أن يقود الناس إلى الآخرة، فإذا هم منطلقون إلى الدنيا وأراد أن يوجههم إلى الله، فإذا بالمادة قد غلبت عليهم، ولقد عاش طيلة خلافته في جلاد وصراع، ضد الأهواء، والشهوات، والدنيا.

وفي النهاية لقي مصرعه على يد «عبدالرحمن بن ملجم»، وتغلبت الأهواء، والشهوات، والدنيا، ممثلة في «معاوية».

(١) عثمان «الدكتور طه حسين»، ص:١٥٢ – ١٥٣.

(٢) عثمان، ص:١٥.

وانتصرت الدنيا، و لكن كان للآخرة عشاقها ومحبوها، وهؤلاء لم يتولوا في نصرة «علي» حياً، فلما قتل أخذوا يذكرون حياته الحافلة بصالح الأعمال وجليلها، وأخذت صورة «علي» - بمر الزمن - تلبس، شيئاً من هالة الإجلال.. والتقديس.. والتنزيه .. والربانية .. والألوهية . و . وهل من مزيد ؟.

كانت «الشيعة» - في بدء أمرها - محبة كمحبة «سلمان الفارسي» (لآل البيت) ثم أصبحت محبة، وعطفاً، وشفقة، حينما اعتقد بعض الناس أن (البيت العلوي) لم يأخذ المكانة اللائقة في المجتمع. فلما أصبح الظلم: اضطهاداً، وتعذيباً، وتشتيتاً، وبتراً للأعضاء، وسملا للعيون، وقتلا.. تكونت (الشيعة) بالمعنى الاصطلاحي المعروف الآن.. وكان رجال (البيت العلوي) ومن يعطف عليهم، يغذون الفكرة، ويمدونها بما استطاعوا من مال، ومن تشجيع ..

ولكن الأفكار - إذ ذاك - لم تكن تسير بالمال والتشجيع فحسب ، وإنما كانت تتطلب سنداً من الدين لامناص منه.

ولجأت (الشيعة) إلى القرآن ، وإلى السنة، تستمد منهما - في يسر أو في تعسف - ما يعينها على ماتريد ..

وآل أمر (الشيعة) إلى شيع، وأفرط الكثير منها في «علي» وغالى، والحب - حقا - يعمي ويصم: فكان من ذلك ، الغلاة .

ولعل فيما تقدم، ما يدل على أن أصل (الشيعة) لم يكن يهودياً. ولم يكن فارسياً، كما يزعم بعض المستشرقين، وإنما نشأت الشيعة نشأة طبيعية، ونمت نموا طبيعياً.

فرق الشيعة:

وبرغم أن (الشيعة) تفرقت إلى مالا يكاد يحصى من أحزاب ، فإنه من الممكن تقسيمها إلى:

١- غلاة .
٢- إسماعيلية ؛ وما تفرع عنها.
٣- إمامية اثنا عشرية
٤- زيدية.

أما الغلاة، فقد بادوا ، وانقرضوا ، وقد تبرأ منهم الشيعة- الإمامية منهم، والزيدية.

يقول الشيخ «محمد الحسين آل كاشف الغطاء»، في رده على بعض الناقدين (للشيعة) .

(فهل مراده ما يسمونه: (غلاة الشيعة)، (كالخطابية)، و(الغرابية) و(الطيارية)

و(المُخمّسة)، و(البزيعية)، وأشباههم من الفرق الهالكة (المتقرضة) التي نسبتها إلى الشيعة من الطلم الفاحش، وماهي إلا من الملاحدة: (كالقرامطة) ، ونظائرهم أما (الشيعة الإمامية)، (وأئمتهم) (ع) فيبرءون من تلك الفرق (براءة التحريم)[١].

أما «عبد الله بن سبأ» الذي يلصقونه (بالشيعة) أو يلصقون (الشيعة) به - فهذه كتب (الشيعة) بأجمعها تنطق بلعنه، والبراءة منه، وأحب كلمة تقولها كتب رجال (الشيعة) في حقه، ويكتفون بها عن ترجمة حاله عند ذكره في حرف العين هكذا: «عبد الله بن سبأ» ألعن من أن يذكر)[٢].

وأما (الإسماعيلية)، وهم منتشرون في الهند، والباكستان، وجنوب إفريقيا وشرقها فلسنا الآن بصدد الحديث عنهم، وعن مذهبهم، وقربه وبعده عن الدين، وصلته او عدم صلته بالأفلاطونية الحديثة أو بغيرها من مذاهب، وسنترك ذلك لفرصة أخرى إن شاء الله.

سنقتصر في الحديث إذاً على (الإمامية الاثنى عشرية) و(الزيدية).

و(الشيعة الإمامية الإثناعشرية) يمثلون - كما يقول الشيخ «محمد الحسين آل كاشف الغطاء» أكثرية أهل السواد في (العراق)، وتسعة أعشار (إيران)، وجماعات في (القفقاز) من (الاتحادالسوفييتي) وجبل (عامل) من (الشام)، وجزر (البحرين) و(الكويت)، وسواحل (الأحساء)، و(الهند)[٣].

ويقول «الدكتور أحمد أمين» ويبلغ (الإمامي) الآن نحواً من سبعة ملايين في (فارس)، ونحو مليون ونصف في (العراق)، وخمسة ملايين في (الهند)[٤]

و(الزيدية) هم (الشعب اليمني) على الخصوص

١- والإمامية والزيدية يتفقون على أن «عليا» أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ
٢- وانه لذلك كان أحق بالخلافة من «أبي بكر» و«عمر».

اما فيماعدا هذا، فلايكادون يتفقون على شيء.

مذهب الإمامية:

والإمامية مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف «علي بن أبي طالب» باسمه، وظهر ذلك وأعلنه، وأن أكثر الصحابة صلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة، وأنه جائز للإمام في حالة التقية أن يقول إنه ليس بإمام، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد في الأحكام، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس، وزعموا أن «عليا» ، رضوان الله عليه، كان مصيباً في جميع أحواله، وأنه لم يخطئ

(١) أصل الشيعة، ص٤٦ - ٤٧.
(٢) أصل الشيعة، ص٥٠.
(٣) أصل الشيعة.
(٤) ضحى الإسلام ، ص٢١٣.

في شيء من أمور الدين .. وأنكروا الخروج على أئمة الجور، وقالوا: ليس يجوز ذلك دون الإمام المنصوص عليه إمامته ..

وهم يدّعون «الإمامية» لقولهم بالنص على إمامة «علي بن أبي طالب»[1].

وسميت: الإمامية الاثنا عشرية، لأنها تسلسل الأئمة إلى الثاني عشر «محمد بن الحسن بن علي»، وهو الغائب المنتظر عندهم، الذي يدّعون أنه سيظهر فيملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

والشجرة التالية تبين تسلسل الأئمة عند فرق (الشيعة) نقلاً عن المستشرق «بارنارد لويس».

الزيدية:

وكان «الإمامية» و«الزيدية» في بدء أمرهما: حزباً واحداً، ثم اختلفا، والسبب في اختلافهما لم يكن أصلاً من أصول الدين، وإنما كان حول «الإمامة»، وهو يبين وجهة نظر كل منهما فيها.

يقول – البغدادي: «وسبب افتراقهما، أن «زيد بن علي» قد بايعه على إمامته خمسة عشر ألف رجل من أهل الكوفة، وخرج بهم على والي العراق، وهو «يوسف بن عمرو الثقفي» عامل هشام بن عبدالملك على العراقين، فلما استمر القتال بينه وبين «يوسف بن عمرو الثقفي»، قالوا له:

إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في «أبي بكر» و«عمر» اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب».

فقال «زيد»:

إني لا أقول فيهما إلا خيراً، وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيراً، وإنما خرجت على «بني أمية» الذين قاتلوا جدي «الحسين». وأغاروا على المدينة يوم الحرة، ثم رموا بيتاً لله بحجر «المنجنيق»، والنار فحارقوه عند ذلك – حتى قال لهم رفضتموني ! ومن يومئذ سموا «رافضة».

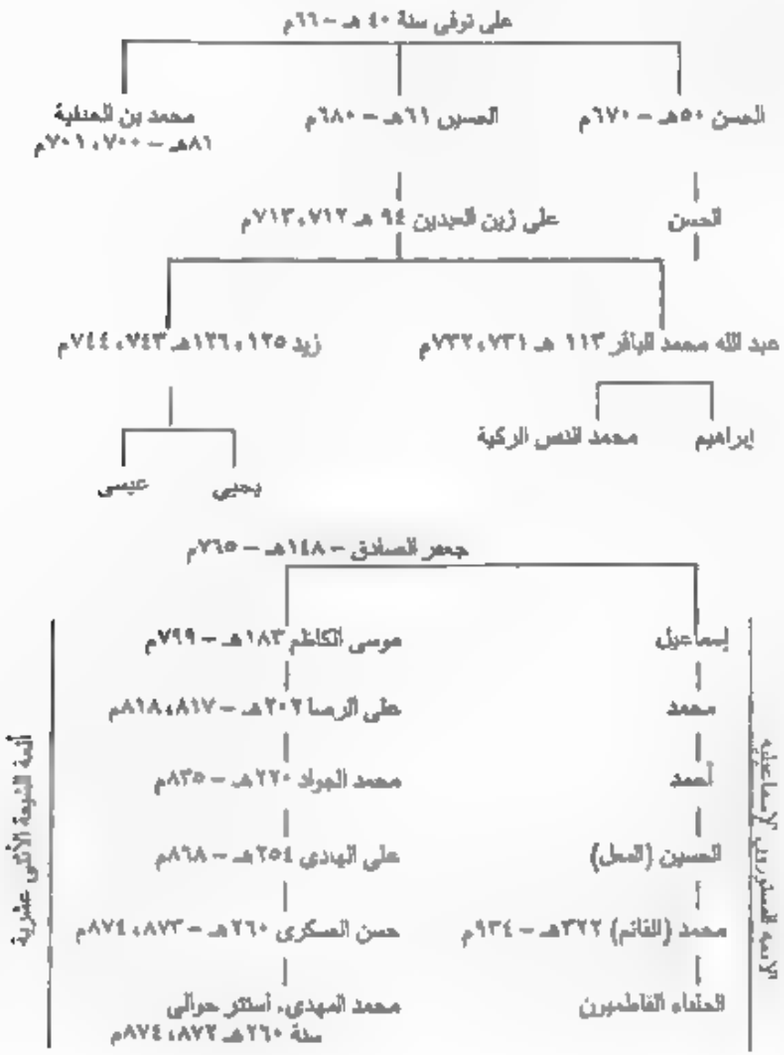
وبقي «زيد» في مقدار مائتي رجل، وقاتلوا جند «يوسف بن عمرو الثقفي» حتى قتلوا عن آخرهم، وقتل «زيد»، ثم نبش من قبره وصلب، ثم أحرق بعد ذلك»[2].

والزيدية يرون أن الأدلة الخاصة بإمامة «علي» – رضي الله عنه – اقتضت تعيينه بالوصف لا بالشخص، وتقصير الناس إنما أتى من حيث أنهم لم يضعوا الوصف في موضعه.

(1) مقالات الإسلاميين ص٨٢ – ٨٨ ط النهضة المصرية.

(2) الفرق بين الفرق البغدادي: ص٢٥، ط المعارف.

آل علي



وهم لايتبرءون من «الشيخين»، ولايطعنون في إمامتهما، مع قولهم بأن «علياً»[1] أفضل منهما:

ذلك أنهم يجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل، ويشترطون أن يكون «الإمام» عالماً، وزاهداً، جواداً، شجاعاً، ويخرج داعياً إلى إمامته.

وقد كان «زيد» يناظر أخاه «محمد الباقر» على اشتراط الخروج في الإمام، فيلزمه «الباقر» ألا يكون أبوهما «زين العابدين» إماماً، لأنه لم يخرج، ولاتعرض للخروج.

وكان «الباقر» ينعى عليه أيضاً مذاهب «المعتزلة»، وأخذه إياها عن «واصل بن عطاء»[2]

و«الزيدية» سموا بذلك نسبة إلى صاحب المذهب، وهو «زيد بن علي بن الحسين السبط».

وقد ساق الزيدية «الإمامة» على مذهبهم فيها، وأنها باختيار أهل الحل والعقد، لا بالنص، فقالوا بإمامة «علي»، ثم ابنه «الحسن»، ثم أخيه «الحسين»، ثم ابنه «علي زين العابدين»، ثم ابنه «زيد بن علي»، وهو صاحب هذا المذهب؛ وخرج بالكوفة، داعياً إلى «الإمامة»، فقتل وصلب.

وقال الزيدية بإمامة ابنه «يحيى» من بعده، فمضى إلى «خراسان» بعد أن أوصى إلى بعض الركبة، فخرج بالحجاز، وتلقب «بالمهدي»، فأرسل إليه «المنصور» جيشاً، فقتل بعد أن عهد إلى أخيه «إبراهيم» الذي قتل «بالبصرة»[3].

الشيعة وأصول الإسلام:

نرى مما سبق: أن الشيعة تكونت في البدأ حبّاً في «علي» لقرابته من الرسول ﷺ ولشخصيته الفذة، ثم تطورت فأصبحت «حزب البيت العلوي».

ونظرياتها دارت - أولا وبالذات - حول الإمامة، وحول الإمام

«فالمهدي» إمام من أئمتهم، يعود فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جوراً.

و«العصمة» لأئمتهم، لاشك فيها، بحسب نظرهم

و«الغيبة» التي تعقبها «الرجعة» إنما هي لإمام: هو آخر الأئمة، اختفى، وهم في انتظار عودته، مهما طال الزمن.

و«التقية» إنما وجبت لإحكام العمل، حتى يتولى «البيت العلوي» الرياسة ..

أين الخلاف في الأصول في كل هذا؟.

يقول الشيخ «محمد الحسين آل كاشف الغطاء» فيما يتعلق بموقف «الشيعة الإمامية» من الخلفاء الذين يتبرأ منهم كل مسلم:

(١) «ابن خلدون» ص١٣٩ ط عبدالرحمن محمد.

(٢) مقدمة «ابن خلدون» ص١٤٠.

(٣) مقدمة «ابن خلدون» ص ١٤٠ ط عبدالرحمن محمد

أما الشيعة الإمامية، وأعني بهم جمهرة العراق وإيران، وملايين من مسلمي الهند، ومئات الألوف في سوريا، والأفغان؛ فإن جميع تلك الطائفة، من حيث كونها شيعة: يبرءون من تلك الضلالات. ويعدونها من أشنع الكفر والضلالات: وليس دينهم إلا التوحيد المحض، وتنزيه الخالق عن كل مشابهة للمخلوقات، أو ملابسة لهم، في صفة من صفات النقص، والإمكان، والتغير، والحدوث؛ ومايدانيها وجوب الوجود، والقدم، والأزلية؛ إلى غير ذلك من التنزيه. والتقديس المشحونة به مؤلفاتهم في الحكمة، والكلام من مختصره: كالتجريد، أو مطولة كالأسفار، وغيرهما ممايتجاوز الألوف، وأكثرها مطبوع منتشر، وجلها يشتمل على إقامة البراهين الدامغة على بطلان التناسخ، والاتحاد، والحلول، والتجسم[1].

رأينا في الشيعة:

«الشيعة»: حزب، وهم لذلك يؤيدون كل ما يقف عقبة في سبيل توطيد مركزهم، ويدافعون على كل مايتوهمون أنه يساعدهم، ويزورون التاريخ حسب ما تهوى نفوسهم:

فإذا ما تركنا العصبية جانباً فإننا نرى - في إخلاص - أنه لو كان هناك ما يشبه - ولو من بعد - أن يكون رغبة «الرسول» في أن يتولى «علي» الأمر من بعده، لسارع «أبو بكر» و«عمر» إلى بيعته.

إن إخلاص «أبي بكر» و«عمر» لله، ولرسوله، وللدين، أسمى وأجل من أن يتطرق إليه ظل من الشك.

وسيدنا «عمر» - رضي الله عنه - حينما دهمته الطعنة المشئومة، وأوشك أن يلاقي ربه، وأراد أن يخرج من الدنيا، ولم يأل جهداً في الإخلاص لربه، وللأمة الإسلامية .. لم يرل «علياً»، وإنما جعل الأمر شورى، بين ستة نفر، هم أهل الأمة الإسلامية في نظره، ومن بينهم «علي» رضوان الله عليه.

ولم ينته مجلس الشورى هذا باختيار «علي».

ولما تنازل «عبد الرحمن بن عوف» عن ترشيح نفسه، ليختار الخليفة - وكان الأمر بيده - لم يختر «علياً»، وإنما اختار «عثمان» رضي الله عنهما.

ثم إنه قد امتنع عن بيعة «علي» «سعد بن أبي وقاص» بطل (القادسية) وفاتح (فارس) وأول من رمى بسهم في سبيل الله، وأحد هؤلاء الذين توفي «الرسول» وهو راض عنهم، ومطمئن إليهم.

وامتنع عن بيعته «عبدالله بن عمر»، الرجل الزاهد، الورع، الذي آثر الله في كل تصرفاته.

(١) أهل الشيعة، ص: ٤٧ - ٤٨.

وامتنع عن بيعته أيضًا «أسامة بن زيد» – وصلته (بالرسول) معروفة – وتقدير (الرسول) له أشهر من أن يتمارى فيه اثنان.

وامتنع عن بيعته «محمد بن مسلمة»، ومكانته في الأنصار معروفة.

وامتنع عن بيعته غير هؤلاء ممن أراد السلامة لدينه، والبعد عن الفتن.

على أن أصول الإسلام العامة تستوجب المساواة بين المسلمين في الحقوق، والواجبات، وتجعل الأكرم هو الأتقى.

والحق أن الأمة الإسلامية – على اختلاف طبقاتها – تقدر «عليًا» تقديرًا كريمًا، وتنزله من نفسها منزلة سامية، أما ما ورد ذلك من آراء (الشيعة) الغالية منهم والمعتدلة، فليس دينًا، وليس ضرورة عقلية.

وإننا لنعتقد – في إخلاص – أن الزمن كفيل برد (الشيعة) إلى السنن القويم. وبالله التوفيق.

٢- الخوارج: نشأتهم:

(الشيعة) (حزب ديني) كما رأينا، (والخوارج) هم (الحزب الديني المعارض)

أما «معاوية» وأنصاره فإنهم ليسوا (حزبًا دينيًا) وإنما هم (حزب سياسي) بحت.

أما كيفية نشأة (الخوارج) فإنه لما صار «علي» و«معاوية» إلى (صفين) حين انكسرت سيوف الفريقين، ونصلت رماحهم، وتعبت قواهم، وجثوا على الركب، لوم بعضهم على بعض. قال «معاوية» «لعمرو بن العاص»:

يا عمرو، ألم تزعم أنك لم تقع في أمر فظيع فأردت الخروج منه إلا خرجت؟ قال: بلى! قال:

فما المخرج مما نزل؟ قال له «عمرو بن العاص»:

على عليك ألا تخرج (مصر) من يدي ما بقيت. قال:

لك ذلك، ولك به عهد الله وميثاقه. قال:

فأمره بالمصاحف فترفع، ثم يقول أهل (الشام) لأهل (العراق): يا أهل العراق كتاب الله بيننا وبينكم، البقية البقية، فإنه إني أجابك إلى ما تريده خالفه أصحابه، وإن خالفك خالفه أصحابه.

وإن «عمرو بن العاص» في رأيه الذي أشار به كأنه ينظر إلى الغيب من وراء حجاب رقيق[1].

فأمر «معاوية» أصحابه برفع المصاحف، وبما أشار عليه «عمرو بن العاص» ففعلوا ذلك، فاضطرب أهل (العراق) على «علي» – رضوان الله عليه، وأبوا عليه إلا التحكيم، وأن يبعث «عليٌّ» حكمًا، ويبعث «معاوية» حكمًا، فأجابهم «علي» إلى ذلك، بعد امتناع أهل (العراق) عليه ألا يجيبهم إليه.

(١) مقالات الإسلاميين، ص:٩١.

فلما أجاب «علي» إلى ذلك، بعث «معاوية» وأهل (الشام) «عمرو بن العاص» حكمًا، وبعث «علي» وأهل (العراق) «أبا موسى» حكمًا، وأخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق.

اختلف أصحاب «علي» عليه وقالوا:

قال الله تعالى:

﴿ وقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ﴾، ولم يقل حاكموهم، وهم البغاة، فمن عدت إلى قتالهم، وأقررت على بغيهم، كفرت، وقد أجبتهم إلى التحكيم – وإلا نابذناك، وقاتلناك

فقال «علي» – رضوان الله عليه –

قد أبيت عليكم في أول الأمر، فلم يتم إلا إجابتهم إلى ما سألوا، أجبناهم وأعطيناهم العهود والمواثيق، وليس يسوغ لنا الغدر.

فأبوا إلا خلعه وإكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه، فسموا (خوارج) لأنهم خرجوا على «علي بن أبي طالب» – رضوان الله عليه[1].

ألقاب الخوارج:

و(للخوارج) ألقاب عدة سبب الوصف بهم بأنهم (خوارج)؛ ومنها: (الحرورية)؛ و(الشراة)، و(المارقة)، و(المحكمة).

وهم يرضون بهذه الألقاب كلها، إلا (المارقة)، فإنهم ينكرون أن يكونوا (مارقين) من الدين، كما يمرق السهم من الرمية[2].

والسبب الذي سموا له «خوارج» خروجهم على «علي بن أبي طالب».

والذي له سموا «محكمة» إنكارهم «التحكيم»، وقولهم: لا حكم إلا لله

والذي له سموا «حرورية» نزولهم بـ «حرورا» في أول أمرهم.

والذي له سموا «شراة» قولهم: شرينا أنفسنا في طاعة الله، أي بعناها بالجنة[3].

ما يجمع الخوارج:

وقد اختلفوا فيما يجمع «الخوارج» على افتراق مذاهبهم. فذكر «الكعبي» في مقالاته[4] أن الذي يجمع «الخوارج» على افتراق مذاهبها: إكفار «علي» و«عثمان» و«الحكمين» و«أصحاب الجمل»، وكل من رضي بتحكيم الحكمين، والإكفار بارتكاب الذنوب، ووجوب الخروج على الإمام الجائر

ويرى «أبو الحسن الأشعري»: أن «الخوارج» بأسرهم يثبتون إمامة «أبي بكر» و«عمر»، وينكرون إمامة «عثمان» – رضوان الله عليهم – في وقت الأحداث التي نقم عليه من أجلها،

(٢٣) مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، ص: ٦٤ ط النهضة.
(٢٤) مقالات الإسلاميين، ص:٩١.
(٢٥) مقالات الإسلاميين ص: ١٩١
(٢٦) الفرق بين الفرق، ص: ٥٥ ط المعارف.

ويقولون بإمامة «علي» قبل أن يحكم، ويكفرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم، ويكفرون «معاوية» و«عمرو بن العاص» و«أبا موسى الأشعري»، ويرون أن الإمامة في «قريش» وغيرهم إذا كان القائم بها مستحقاً لذلك، ولا يرون إمامة الجائر[1].

ولم يرض «الأشعري» ما حكاه «الكعبي» من إجماعهم على تكفير مرتكب الذنوب.

والحق أن (النجدات) من (الخوارج) لايكفرون مرتكبي الذنوب من موافقيهم. ولقد قالوا: إن صاحب الكبيرة من موافقيها كافر نعمة، وليس بكافر دين[2].

النقاش بينهم وبين الإمام علي:

ولم يبدأ الإمام «علي» في حربهم إلا بعد أن أرسل «ابن العباس» لمناقشتهم، وبعد أن ناقشهم هو نفسه.

وفيما يلي نمط مختصر مما كان يدور في ذلك، فقد وقف الإمام «علي» وقال:

يا قوم ماذا نقمتم علي؟ حتى فارقتموني لأجله؟ قالوا:

قتلنا بين يديك يوم الجمل، حتى فرغ أصحاب الجمل، فأبحت لنا أموالهم، ولم تبح لنا نساءهم وذراريهم!!! وكيف تحل مال قوم وتحرم نساءهم وذراريهم؟ وقد كان ينبغي لك أن تحرم علينا الأمرين معاً، أو تبيحهما لنا معاً!!

فقال «علي» رضوان الله عليه:

أما أموالهم فقد أبحتها لكم بدلا مما أغاروا عليه من (بيت المال) الذي كان بالبصرة قبل أن أصل إليهم، ولم يكن لنسائهم وذراريهم ذنب، فإنهم لم يقاتلونا، وكان (حكمهم)، (حكم) المسلمين، ومن لم يحكم له بالكفر من النساء والولدان: لم يجز سبيه، ولا استرقاقه، وبعد، لو أبحت لكم نساءهم فمن كان منكم يأخذ عائشة: زوج النبي ﷺ في قسمه؟

فلما سمعوا هذا الكلام خجلوا وقالوا:

قد نقمنا عليك سبباً آخر وهو:

إنك يوم (التحكيم) كتبت اسمك في كتاب الصلح: إن أمير المؤمنين «علي بن أبي طالب» و«معاوية» حكما فلانا، فنازعك «معاوية» وقال:

لو كنا نعلم أنك أمير المؤمنين ما خالفناك، فمحوت اسمك، فإن كانت إمامتك حقاً فلم رضيت به؟

فقال أمير المؤمنين:

إنما فعلت كما فعل النبي ﷺ حين صالح «سهيل بن عمرو» وكتب في كتاب الصلح: هذا ما صالح عليه «محمد رسول الله» «سهيل بن عمرو».

(٢٧) مقالات الإسلاميين، ص:١٨٩ ط النهضة المصرية.

(٢٨) الفرق بين الفرق ص:٥٩.

فقال «سهيل»:

لو علمنا أنك رسول الله ماخالفناك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فأمر النبي ﷺ بذلك حتى كتب:

هذا ماصالح عليه «محمد بن عبدالله» «سهيل بن عمرو».

فقال لي رسول الله ﷺ إنك (ستبتلى بمثله يوماً ما).

فالذي فعلته كان بإذنه، واقتداءً به ﷺ.

قالت الخوارج:

لم قلت للحكمين إن كنت أهلا للخلافة فأنبذني، وإن كنت في شك من خلافتك فغيرك يشك فيك أولى؟

فقال «علي» رضوان الله عليه:

إنما أردت أن أنصف الخصم، وأسكن الثائرة، ولو قلت (للحكمين) احكما لي، لم يرض بذلك «معاوية»، وهذا فعل النبي ﷺ مع نصارى نجران حين دعاهم إلى المباهلة فقال: (تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم، ونساءنا ونساءكم، وأنفسنا وأنفسكم، ثم نبتهل: فنجعل لعنة الله على الكاذبين)

وهذا إنما فعله على سبيل الإنصاف، لا على سبيل التشكك، وهو كقوله تعالى: ﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾.

ولهذا حكم النبي ﷺ «سعد بن معاذ» في (بني قريظة)، والحق في الحقيقة كان لرسول الله ﷺ ثم إن (حكم) النبي ﷺ حكم بالعدل، و(حكمي) الذي حكمته خدع، فكان من الأمر ما كان[1].

ولكن السبب الرئيسي في خروجهم، هو ما ذكرناه، عندما تحدثنا عن نشأتهم

تقدير الخوارج:

وليس من همنا هنا أن نستفيض في بيان (فرقهم) المتعددة، وما بينها من فروق واختلافات، فإن ذلك، من وجهة النظر الفلسفي البحت (لا قيمة له)، إذ أن (الخوارج) باعتبارهم (خوارج) لارأي لهم – خاصا بهم – في مسائل الدين الأساسية من إيمان بالله ومن بحث في صفاته، ومن دراسة في البعث، إلخ.

وقد كفانا الإمام «علي» مئونة الرد عليهم في موقفهم منه.

أما رأيهم في (الإمامة)، فإنه هو الرأي الذي يؤيده الاتجاه الحديث، ويؤيده كل مخلص لدينه، ووطنه.

(١) التبصير، للإسفرايني، ص:٢٧ – ٢٨، والفرق بين الفرق للبغدادي ص:٥٨ – ٦٠.

ورأيهم في مرتكب الكبيرة يتفقون جميعاً عليه. ويكفينا في هذا المقام أن نعيد ثانية قول الله تعالى:

﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ﴾

٣- المرجئة: المرجئة ومؤرخوا الأديان:

إن حديث مؤرخي الملل والنحل عن (المرجئة) فيه خلط كثير.

ولا يمكن للإنسان أن يستخلص مذهبهم إلا بعد إمعان في البحث، في مختلف الكتب، وبعد موازنة وتروٍ وتعمق في النظر. والشيخ «زاهد الكوثري» يقول بحق عن صاحب (التبصير).

«وللمنصف تساهل في شرح مذاهب (المرجئة)». أهـ.

هذا التساهل في شرح مذاهب (المرجئة) لايختص به صاحب (التبصير) فحسب: ذلك أن «الشهرستاني» يذكر (فرق المرجئة) يذكر من بينها مثلا (مرجئة الخوارج).

والواقع: أنه ليس في (الخوارج مرجئة)، و(الخروج) لايمت إلى (الإرجاء) بأية صلة، وهذا التعبير من ناحية معناه تعبير خطأ.

ويذكر «الشهرستاني» (مرجئة القدرية).

و(القدرية) لفظ كان يطلق على(المعتزلة)، و(المعتزلة) و(عبيدية)، فلا يمكن أن يكون بينهم (مرجئة)، والتعبير من ناحية المعنى خطأ أيضاً.

حقيقة أن هناك (مرجئة) يقولون (بالاختيار)، ولكن القول بـ(الاختيار) وحده شيء، والاعتزال شيء آخر.

ثم إن «الشهرستاني» يتعجب من «غسان» المرجئ، لعده «أبا حنيفة» من (المرجئة)، ويقول. ولعله كذب كذلك عليه، ويأخذ في تبرئة «أبي حنيفة» من تهمة (الإرجاء)، ويبتدع مختلف الأسباب لإخراجه من (المرجئة)

ولكنه في نهاية الفصل الذي عقده في كتابه (الملل والنحل) عن (المرجئة) يذكر رجال (المرجئة)، فيعد من بينهم «أبا حنيفة» و«أبا يوسف»، و«محمد بن الحسن».

فأنت ترى من ذلك أن «الشهرستاني» يكذب من عدّ «أبا حنيفة» من (المرجئة)، ثم لاتكاد تمضي بضع صفحات حتى تراه – هو نفسه – يعده من (المرجئة).

وإذا بحثت عن سبب الدفاع عن المرجئ، تفجرك في كل مكان العبارة المشهورة التي تعزى إليهم:

لاتضر مع الإيمان معصية، ولاتنفع مع الكفر طاعة.

وإذا سألت عن معنى هذه الجملة في دقة، لاتكاد تقف على معنى محدد لها، أو تقف على معنى – يلقى دون مبالاة – كما يقول «أبو البقاء» في الكليات[1].

(المرجئة) هم يحكمون بأن صاحب الكبيرة لا يعذب أصلا، وإنما العذاب للكفار – أهـ.

أكان (المرجئة) يقولون ذلك حقاً؟ أم أن «أبا البقاء» لم يصور مذهبهم على ما هو عليه؟

إن «الأشعري» في المقالات يقول:

واختلفت (المرجئة) في مجاز أهل القبلة: هل يجوز أن يخلدهم الله في النار. إن أدخلهم النار؟ على خمسة أقاويل:

من ذلك نرى أن «الأشعري» يذكر اختلافهم، لا في دخول النار فحسب، وإنما في الخلود فيها.

وفرق شاسع بين هذا القول، وقول «أبي البقاء» فأي الرأيين هو الحق؟.

ثم إنك لاتعدم أن تجد من يعلل النفور من (المرجئة) بالحديث: المرجئة مجوس هذه الأمة، مع أنه حديث غير صحيح أصلا.

وحديث «مسند» من أمتي ليس لهما من الإسلام نصيب (المرجئة) – و(القدرية) حديث موضوع!.

وليس بين أيدينا كتب (المرجئة) نستخلص منه مذهبهم.

لكل ذلك لم يكن من السهولة بمكان استخلاص الحق فيما يتعلق بهم.

نشأة المرجئة وتسميتهم:

كانت نشأة (المرجئة) نشأة طبيعية.

ذلك أن البيئة الإسلامية حينئذ، كانت منقسمة على نفسها انقساماً منكراً، وكل قسم منها، يرمي الأقسام الأخرى بالكفر والضلال من غير ما تدرج.

كان في البيئة الإسلامية (خوارج) يرمون «عليّاً» ومن تابعه: «ومعاوية» ومن تابعه بالكفر والضلال.

وكان فيها (عثمانيون) يظنون أن من عداهم: (علويين) كانوا أم (خوارج): كفار مارقون.

(والشيعة) يكفرون هؤلاء وأولئك.

وكل يشحذ ذهنه، ويعمل تفكيره، ويبذل ما استطاع من جهد في الإتيان بالحجج لتبرير موقفه.

وكانت حجج كل فريق تأتي إرسالا، وتنثال انثيالا، وتلبس صورة براقة، تأخذ بالألباب، وتستولي على الأفئدة.

ولم يأل (العرب) – الذين وصفهم القرآن بأن ألسنتهم حداد، وأنهم ألدّ الخصام – جهداً، في تصوير خصومهم بأنهم حزب الشيطان، وتصوير أنفسهم بأنهم حزب الله.

(١) ص: ٣٥٠. ط بولاق.

ماهو الحق - إذن - ياترى من بين هذه الحجج التي تتصارع؟
رأى قوم أن معرفة ذلك أمر عسير، ما الموقف الحكيم إذن؟
إن الموقف الحكيم: أن نرجئ أمرهم إلى الله.
ومن هنا كان اسم (المرجئة).

آراؤهم:

إن هؤلاء الذين يتصارعون؛ يشهدون أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وهم يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويحجون البيت، وهذه كلها علامة المسلم الظاهرة، وهي التي تدل على أن من أتى بها كان مسلماً

ثم إن وحدة الأمة التي عليها يرتكز عزها ومجدها، وبها نصرة الإسلام وانتشاره، وإعلاء كلمة الله.

هذه الوحدة التي يحرص عليها كل مسلم، تقتضي ألا نتناير بالكفر بعد الإيمان.

(الشيعة) إذن، و(العثمانيون)، و(الخوارج) مسلمون.

ولكن هؤلاء القوم، يحارب بعضهم بعضاً، ويقتل بعضهم بعضاً، ويأتون أعمالا كثيرة منكرة متبادلة فيما بينهم.

أهم مع ذلك مؤمنون؟ أليس للإيمان صلة بالأعمال؟

رأى المرجئة (أن الأعمال شئ) وأن الإيمان شيء آخر.

فالإيمان هو التصديق بالقلب، في ثقة واطمئنان

والأعمال من فعل الجوارح.

حقيقة، أن الإيمان من شأنه، أن يصدر عنه العمل، ولكن ليس من المحتم أن يصدر عنه العمل، فقد تحول العوائق، وتمنع الظروف عن العمل، ويكون الإيمان مجرد تصديق قلبي

وقد قال الله تعالى: ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾

وأمر الإيمان - إذن - والكفر - مرده إلى الله الذي يعلم السرائر

ذلك أنه أمر قلبي، لا تراه الأعين، لا تسمعه الآذان، وأمر كل إنسان - إذن - إلى ربه

وهو وحده الذي يوفيه حسابه.

ولكن جريمة القتل التي ترتكب، وجريمة التعدي على الأعراض التي تنتهك، ألا يخرج ذلك الإنسان عن حظيرة الإيمان؟

هل تخرج الكبيرة المؤمن عن إيمانه؟

يرى (المرجئة) أن الإيمان: هو التصديق كما سبق أن ذكرنا.

والتصديق: لايزيله إتيان الكبيرة، فالمصدق العاصي: مؤمن عاص، لم يزل عنه وصف الإيمان لعصيانه، وسيتولى الله حسابه.

ولكن هل مقتضى الجريمة الخلود في النار؟

يرى (المرجئة) أن الخلود في النار خاص بالكفار.

أما المؤمن فقد يعفو الله عنه، وقد يعاقبه، ولكن مصيره في النهاية الجنة.

﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾.

﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.

مرد الأمر في العقوبة والعفو - إذن - إلى مشيئة الله الحرة المطلقة، وعلى كل فمآل المؤمنين في النهاية الجنة

هذا رأي جمهورهم، ولكن فئة منهم رأت أن مآلهم إما رده إلى الله، الذي لايحكم عليه شئ

نرى من هنا أن نشأة (المرجئة) كانت طبيعية، وأن أبحاثهم إنما دارت حول تحديد الإيمان، وحولت ما يترتب على هذا التحديد من خلود في النار أو عدمه. وهذا في الواقع هو الأساس الأصيل، وهذا هو الجوهر الأساسي لمذهب المرجئة، إنهم يجمعون عليه وكان من الممكن أن يكتفي بهذا وتعد المرجئة نزعة، نزعة إلى السلامة، ولكن المؤرخين اتفقوا على عدها فرقة، بل وقسموها إلى فرق وكان يعجب ألا يجاريهم في هذا، بيد أن جو التأريخ للفكر الإسلامي يجعلنا - مع هذا التنبيه - نذكر شيئاً مما قاله المؤرخون، إننا نذكر آراء (فرقتين) من (فرقهم) بعد أن ذكرنا الأصل الذي يجمعهم

ونتعمد ذكر رأي هاتين (الفرقتين) بالذات، لأن الأولى منهما وهي: (اليونسية) ويعدها (الشهرستاني) من المرجئة الخالصة ربما كانت السبب في المقولة الشائعة.

(لانصر مع الإيمان معصية، كما لاتنفع مع الكفر طاعة).

وفي وهم «أبي البقاء»: (صاحب الكبيرة لا يعذب أصلاً)

(الفرقة) الثانية هي (فرقة) «أبي حنيفة» وأصحابه

اليونسية:

(اليونسية). هم أصحاب «يونس بن عون».

وقد رأى الإيمان إنما هو المعرفة بالله، والخضوع له، ويتمثل في شيئين. أحدهما: ترك الإستكبار عليه. والثاني: المحبة له. فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن.

وللمحبة لله والخضوع له عند «يونس» شأن كبير:

يجب أن يكون الخضوع لله على خوص ويقين، وأن تكون المحبة له صافية، خالصة من كل شائبة، يجب أن يسيطر الخضوع والمحبة على القلب سيطرة تامة، ومن كان هذا شأنه لايتأتى أن تصدر عنه معصية، إن – ولا مرية في ذلك– لا يمكن أن يتعمد المعصية، ومن الجائز أن تصدر عنه هفوة لا عن عمد. وهذه لاتضره، إنها لاتضره في يقينه وإخلاصه، ولاتضره في خضوعه ومحبته، ولاتضره في صلته بالله، بسبب يقينه وإخلاصه وخضوعه ومحبته وهو ولا شك تائب منها مستغفر.

والمؤمن إنما يدخل الجنة بإخلاصه ومحبته (لا بعمله وطاعته)[1].

على ضوء هذا يمكننا أن نفهم مايعزى إلى (المرجئة):

من أنه لا تضر مع الإيمان معصية، ويمكننا أيضاً أن نفهم قول «الشهرستاني» شارحاً رأى «يونس»:

من أن الطاعة ليست جزءاً من الإيمان، ولا يضر تركها حقيقة الإيمان ولا يعذب على ذلك، إذا كان الإيمان خالصاً واليقين صادقاً[2].

وبعد هذا الضوء الذي ألقيناه على (اليونسية) نرى البعد الشاسع بين مذهب (المرجئة) في روحه، وجوهره، وقوله يوسلها «أبو البقاء» في شرحه له وتفسيره.

ويقول «الشهرستاني» عن فرقة من (المرجئة):

(هي (الثوبانية): ومن العجب أنهم لم يجزموا القول بأن المؤمنين من أهل التوحيد يخرجون من النار لا محالة).

ولكل ما تقدم ينبغي أن نأخذ كلام مؤرخي (الملل) بشيء من الحذر.

أبو حنيفة وأصحابه:

ويقول شيخ أهل السنة والجماعة «الإمام الأشعري» في كتابه: (مقالات الإسلاميين):

و(الفرقة التاسعة) من (المرجئة) «أبو حنيفة» وأصحابه يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله، والإقرار بالله، والمعرفة بالرسل، والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة، دون التفسير . .

والإيمان لا يتبعض، ولايزيد، ولاينقص، ولايتفاضل الناس فيه.

وأما «حسان» وأكثر أصحاب «أبي حنيفة»:

(٣١) «الشهرستاني» . ص: ٣٦١ . ط بدران.

(٣٢) نفس المصدر.

فإنهم يحكون عن أسلافهم، أن الإيمان، هو الإقرار والمحبة لله، والتسليم له، والهيبة منه، وترك الاستخفاف بحقه، وأنه لايزيد ولاينقص[1].

كلمة أخيرة:

إن فرقة (اليونسية) ، لاتمثل في دقة مطلقة – فيما نرى – مذهب (الإرجاء) في أساسه وجوهره، مجرداً عن التحيل عليه.

أما مسميم هذا المذهب فإنه يتمثل في هذه الأبيات السهلة، التي قالها شارحاً له الشاعر (المرجئ) «ثابت قطنه» وقد اختصرناها من قصيدة له عن مذهب "الإرجاء"

المسلمون على الإسلام كلهم ... والمشركون لسنور في دينهم فِدَا
ولا أرى أن دينا بالغ أحداً ... م الناس شركا إذا ما وحّدوا الصمدا
من يتق الله في الدنيا فإن له ... أجر التقيّ إذا وفّى الحساب غدا
وما قضى الله من أمر فليس له ... رد وما يقض من شيء يكن رشدا
كل «الخوارج» سخط في مقالته ... ولو تعبد فيها قال واجتهدا
أما «علي» و«عثمان» فإنهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا
الله يعلم ما نا يحضران به ... وكلُّ عبد سيلقى الله منفردا

وهو كما يرى القارئ لايكاد يختلف في كثير أو قليل عن رأى أهل السنة، والله أعلم

(١) مقالات الإسلاميين، ص: ٢٠٠ – ٢٠٢ . من جزء ١ ، ط النهضة المصرية.

الفصل السابع

بدء الاختلافات في الأصول

١- بنو أمية ومذهب الجبر:

حينما استقر الأمر «لمعاوية»، بعد الاتفاق الذي تم بينه وبين «الحسن بن علي»، رضي الله عنهما، أراد «معاوية»، أن يثبت في ذهن الناس، أن إمرته على المسلمين، إنما كانت بقضاء الله وقدره؛ فأشاع الفكرة، وشجع مذهب الجبر، وأخذ هو وخلفاء بني أمية من بعده ينشر الفكرة بمختلف الوسائل.

ومما يوضح ذلك ماروواه البخاري في صحيحه:

عن «وراد» مولى «المغيرة بن شعبة»، قال

كتب «معاوية» إلى «المغيرة»: اكتب إلي ما سمعت النبي ﷺ يقول خلف الصلاة؟

فأملى عليّ «المغيرة» قال:

سمعت النبي ﷺ يقول خلف الصلاة:

«لا إله إلا الله، وحده لاشريك له، اللهم لامانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولاينفع ذا الجد منك الجد».

وقال «ابن جريج»: أخبرني «عبده» أن «وراداً» أخبره بهذا، ثم وفدت بعدُ إلى «معاوية»، فسمعته يأمر الناس بذلك القول.

الباعث على القول بحرية الإرادة:

رأى - إذن - بنو أمية أن القول بالجبر: يبرر كل ما يأتون من مظالم، وعملوا على أن يعم الناس، كل ظلم بقضاء الله وقدره: فكان من الطبيعي، أن يكون لذلك رد فعل في البيئة الإسلامية، وأن يوجد من ذوي الضمائر، من يعلن أن فكرة الجبر خطأ، وأن الإنسان حر مختار فيما يأتي، وفيما يدع.

يقول «الشيخ زاهد الكوثري»، في مقدمته لكتاب: «تبيين كذب المفتري»:

وقد سمع هذاك [في البصرة] «معبد بن خالد الجهني» من يتعلل في المعصية بالقدر، فقام بالرد عليه: ينفي كون القدر سالباً للاختيار في أفعال العباد.

وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف؛ فصدقت عبارته، وقال:

«لا قدر والأمرُ أنف[1]».

ويروي صاحب كتاب المعارف: أن «معبدا الجهني» و«عطاء بن يسار» كانا يأتيان الحسن البصري ويسألانه:

«يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك، يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون الأموال ... ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله».

ويرد عليهما «الحسن»: «كذب أعداء الله».

أول من قال بالاختيار:

وكان «معبد بن عبدالله الجهني» أول من قالوا بحرية الإرادة، وإثبات الاختيار:

روى «مسلم» في صحيحه قال: حدثني «أبو خيثمة زهير بن حرب» عن «يحيى» ابن يعمر»، قال:

كان أول من قال في القدر بالبصرة «معبد الجهني»، فانطلقت أنا و«حميد ابن عبدالرحمن»، حاجين، أو معتمرين. فقلنا:

لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر!؟

فوفق لنا «عبدالله بن عمر بن الخطاب» داخلا المسجد، فاكتنفته أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه، والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إلي، فقلت:

«أبا عبدالرحمن»، إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرءون القرآن، ويتقفرون العلم، وذكر من شأنهم، وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أنف؟

قال: «فإذا لقيت أولئك فأخبره بأني بريء منهم، وأنهم برآء مني»، والذي يحلف به عبدالله بن عمر، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه، ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر[2]».

و«معبد» هذا يقول عنه «الذهبي» في ميزان الاعتدال:

«إنه تابعي صدوق»؛ ثم هو يرى الجور يملأ أقطار البلاد، ويرى تبجح الجائرين وتعللهم بالقدر!! فكان لابد مما ليس منه بد، وثار (معبد) مع «ابن الأشعث[3]» على بني أمية فسمه «الحجاج» صبراً[4] سنة ٨٠هـ.

---

(١) ص ١١.

(٢) باب القدر من كتاب الإيمان: جزء ١ ص ١٥٠.

(٣) يقول «الدكتور طه حسين» عن ثورة «ابن الأشعث» في كتابه (الأدب الجاهلي):

(ثم نعلم أن «معبد» «الأشعث بن قيس» وهو «عبدالرحمن محمد بن الأشعث»، قد ثار به «الحجاج»، وخلع «عبدالملك» وعرض ملك «آل مروان» للزوال، وكان سبباً في إراقة دماء المسلمين من أهل «العراق» و«الشام»، وكان الذين قتلوا في حروبه يعدون بمئات الآلاف).

(٤) حبسه ومنع عنه الطعام والشراب حتى مات.

غيلان الدمشقي:

قتل «الحجاج» «معبداً»، لكن فكرته لم تمت، فقد أخذها عنه «غيلان الدمشقي» الذي يسميه «الشهرستاني»: «غيلان بن مروان الدمشقي»، وقد ترجم له «ابن المرتضى» وسماه «غيلان بن مسلم»، ووصفه بقوله: (وأحد دهره في: العلم، والزهد، والدعاء إلى الله، وتوحيده، وعدله) وعده من (المعتزلة) ومن طبقتهم الرابعة.

أما «ابن الخياط» في كتابه (الانتصار) فإنه يقول عنه:

وأما «غيلان» فكان يعتقد الأصول الخمسة، التي من اجتمعت فيه، فهو (معتزلي)؛ وهذه رسائله قد طبقت الأرض، وسواء أكان «غيلان» من «المعتزلة» أم لا، فقد أخذ ينشر مذهبه، وقد اشتهر:

١- بقوله بالقدر خيره وشره، من العبد[1].

٢- وفي (الإمامة) إنها تصلح في غير (قريش) وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة، كان مستحقاً لها، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة[2].

٣- وفي الإيمان: إنه (المعرفة بالله الثانية)، (المعرفة الناشئة عن نظر واستدلال)، والمحبة، والخضوع، والإقرار، بما جاء به الرسول ﷺ وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار، فلذلك لم يجعلها من الإيمان[3]. ولرأيه هذا في الإيمان عده «أبو الحسن الأشعري» من (المرجئة).

ويرى «الشهرستاني» بحق أن «غيلان» قد جمع خصالاً ثلاثة (القدر)، و(الإرجاء)، و(الخروج).

أخذ «غيلان» ينشر مذهبه في عهد الخليفة الصالح «عمر بن عبدالعزيز» (٩٩ - ١٠١هـ)، والروايات مضطربة في موقف «عمر» منه، ولكن الثابت أنه لم ينله بأذى، وكذلك الأمر في موقف «يزيد بن عبدالملك» (١٠١ - ١٠٦هـ) فلما تولى «هشام بن عبدالملك» (١٠٦ - ١٢٦هـ) توجه «غيلان» إلى «أرمينيا»، فأرسل هشام في (طلبه)، وقتله.

لم قتله هشام؟

تزعم بعض الروايات: أنه قتله من أجل الدين، ولكن «هشاماً» لم يكن أكثر تحمساً للدين من «عمر بن عبدالعزيز».

وقد قال «غيلان» بالقدر - في عهد «عمر بن عبدالعزيز» - فلم يصبه بأذى.

والواقع أن السر الحقيقي، يجب أن يلتمس في رأي «غيلان» في الإمامة، الذي يصفه «الشهرستاني» من أجله «بالخروج».

(١) الشهرستاني، ص ٢١٧، ط بدران.
(٢) ص: ٢١٧.
(٣) مقالات الإسلاميين، ص: ٢٠٠، ط النهضة المصرية.

ويجب أن يلتمس فيما اشتهر به «غيلان» من تشنيعه على بني أمية، لظلمهم وجورهم.

ثم لأنه داعية مفوه إلى القول (بالاختيار)، وبقي (الجبر): الجبر الذي يدعو إليه بنو أمية، تبريراً لظلمهم وجورهم.

٢- القول بالجبر:

ولكن القول (بالاختيار) يبدو - في أذهان بعض الناس - وكأنه ينتقص من السيطرة المطلقة الإلهية، وكأنه يتنافى مع الخضوع المطلق لسلطانها! وفي الناس من ملكته فكرة الإلهية عليهم جميع أقطارهم، فلما رأوا المعتزلة في القول (بالاختيار)، ثارت ثائرتهم فنادوا (بالجبر)، ودعوا إليه

نادوا به ودعوا إليه، لا لأنه يوافق هوى بني أمية، ويال استحسانهم وتشجيعهم، وإنما لأنهم رأوا أن ذلك هو الحق الذي لا مرية فيه.

وقد حمل علم الدعوة «الجعد بن درهم» و«جهم بن صفوان».

وقد كان لهما بجوار رأيهما في (القدر) آراء أخرى في الإيمان، وفي الصفات، وفي غير ذلك مما سنتحدث عنه إن شاء الله تعالى.

ولكننا نعجل فنقول:

إن رأيهما كان متحداً في جميع المسائل، والمؤرخون يذكرون - أن «جهماً» أخذ رأيه عن «جعد» حينما تلاقيا في (الكوفة)؛ ولكنهم يتحدثون عن «جهم» في قليل من الاستفاضة، بينما هم لا يكادون يتحدثون عن «الجعد بن درهم».

ولذلك سنتحدث عن آراء «جهم» مكتفين بها عن آراء «جعد»، معتقدين أنهما تصور رأيهما معاً في الأصول

الجعد بن درهم:

ولقد كان «الجعد» - فيما يبدو - : شخصية لها وزنها، إذ إنه اعتبر مؤدباً، ومربياً لـ «مروان بن محمد» أحد أمراء بني أمية وآخر خلفائهم.

ويظهر أنه كان من قوة الشخصية، بحيث طبع «مروان بن محمد» بطابعه، حتى لقب بـ «مروان الجعدي».

كان مولى لبني «الحكم»، وكان يقطن (دمشق)، وأخذ ينشر رأيه فطلب في (دمشق) فهرب منها، ثم نزل (الكوفة)، وفي (الكوفة) أخذ ينشر رأيه، ولكن والي الكوفة، «خالد بن عبدالله القسري» تلقى الأمر من «هشام بن عبدالملك» الخليفة المرواني بقتل «الجعد»، فحبسه «خالد»، وإذا بكتاب آخر من «هشام» يأتي بقتله، وصادف ذلك أيام (عيد الأضحى)، فلما

صلى «خالد» العيد، وخطب، قال في آخر خطبته انصرفوا، وضحوا بضحاياكم، تقبل الله منا ومنكم، فإني أريد اليوم أن أضحي بـ«الجعد بن درهم». فإنه يقول:

«ما كلم الله موسى تكليماً، ولا اتخذ الله «إبراهيم» خليلاً».

تعالى الله عما يقول علوا كبيراً. ثم نزل وحز رأسه بالسكين بيده.

ونريد أن نتساءل: أحقيقة قتل «الجعد» من أجل عقيدته؟.

لقد كان يقول بالجبر، وفي ذلك خير شفيع له عند (بني أمية)، ولكنه كان أستاذاً لـ «مروان بن محمد». فهل اقتصر على الثقافة والدين فحسب؟، ألم يتدخل في السياسة؟، ألم يوح لـ«مروان» وأولياء «مروان» باتجاه معين؟.

ولم يريد الكثيرون أن يشعوا على «مروان» فيطبعوه بـ«مروان الجعدي»، ويشيعون ذلك في كل ناد، حتى يلتصق «الجعد» بـ«مروان»؟. أليس السياسة دخل في هذا؟

إننا حقا لنشك في أن الحامل لـ«هشام» على قتل «جعد» كان هو العقيدة، ويغلب على الظن أن الحامل على ذلك، إنما كان هو السياسة، قاتلها الله.

جهم بن صفوان:

أما «جهم بن صفوان» فقد كان مدينه (فارس)، والمؤرخون ينسبونه تارة إلى (سمرقند)، وتارة إلى (ترمذ)، وقد ظهر على كل حال أول ما ظهر، في (ترمذ).

ومذهبه يعتبر رد فعل لمذهبين، بدأت بذورهما تتغلغل في الدولة الإسلامية إذ ذاك.

أحدهما: مذهب (الاختيار)، الذي كان يدعو إليه «غيلان» الدمشقي، فقال «جهم» بالجبر.

وثانيهما: إثبات «مقاتل بن سليمان» للصفات، إثباتا يجعله في زمرة (المشبهة) فقال «جهم» بنفي الصفات

ويروى عن «أبي حنيفة» أنه قال:

أفرط «جهم» في نفي (التشبيه) حتى قال: إنه «تعالى» ليس بشيء، وأفرط «مقاتل» في محض (الإثبات)، حتى جعله مثل خلقه» أهـ.

ويمكن أن يقال – على هذا النمط – : إن «غيلان» أفرط في إثبات (الاختيار)، فأفرط «جهم» في إثبات الجبر.

أخذ «جهم» يدعو إلى مذهبه في طمأنينة تامة، واشتهر أمره، فأرسل إليه «واصل بن عطاء» يعض لمباحثته ومجادلته.

ومع ما في آرائه من خطورة: فقد تركه (بنو أمية) هادئاً، وغضوا الطرف عنه، فأخذ يعمل جهده، باثا دعوته، ومجادلا (المشبهة)، ومجادلا (للاختياريين)، بل ومجادلا (السُّمنية) أتباع أحد المذاهب الهندية.

روى الإمام «أحمد»، رضي الله عنه، أن «الجهم» لقي بعض (السُّمنية) فقالوا له:

نكلمك، إن ظهرت حجتنا عليك، دخلت في ديننا، وإن ظهرت حجتك علينا، دخلنا في دينك؟

فوافق على ما قالوا، فبدءوا يسألون:

ألست تزعم أن لك إلهاً؟.

قال: بلى

فقالوا له

فهل رأيت إلهك؟

قال: لا.

قالوا: هل سمعت كلامه؟

قال: لا

قالوا: أشممت له رائحة؟

قال: لا

قالوا: هل وجدت له حساً؟

قال: لا

قالوا: فوجدت له مجساً؟

قال: لا.

قالوا: فما يدريك أنه إله؟

فقال لهم «جهم»: ألستم تزعمون: أن فيكم روحاً؟

قالوا: بلى.

فقال لهم: هل رأيتم روحكم؟

قالوا: لا.

قال لهم: سمعتم كلامه؟

قالوا: لا.

قال: فهل وجدتم له حساً، أو مجساً؟

قالوا: لا.

قال: فكذلك الله، لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان. أهـ.

وكان من الممكن أن يستمر «جهم» في هدوئه، وطمأنينته، وجدله هذا النظري، ولكنه تدخل في السياسة، فحمل السيف، وخرج مع «الحارث بن سريج» على خلفاء (بني أمية)، ودارت رحى الحرب، فكانت منيته (بمرو) سنة ١٢٨هـ.

أما آراؤه: فقد شوهها كثير ممن كتبوا عنه، واقتصروا اقتصاباً أخلّ بقيمتها، إذ بتروها عن أسبابها، ودوافعها، وأدلتها، ومن أجل ذلك كان حكم «الخلف» عليه قاسياً.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا المذهب لم يكتب له الانتشار؛ والسبب في ذلك؟ هو ما قلناه سابقاً: من أن هذا المذهب يعتبر شذوذاً في الرأي، ونشازاً في التفكير.

ذلك أنه: ليس بعقلي؛ لأنه يقول بالجبر، وليس بنصي؛ لأنه يقول بالتعطيل، وهو لذلك لا يرضى عنه الأمة: النصيين، والعقليين.

آراؤه:

١ - يرى «جهم» إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع، فالعقل يمكنه أن يعرف الخير والشر، ويمكنه أن يصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة، والبحث ويجب على الإنسان أن يعمل بهدى العقل في ذلك، إذا لم يكن هناك وحي إلهي.

٢ - والإيمان هو المعرفة التصديقية فحسب، ولذلك لا ينقسم إلى عقد، وقول، وعمل، ولا يتفاضل أهله فيه؛ إذ إنه معرفة، والمعارف لا تتفاضل[1].

٣ - ومن أشهر آرائه: أنه لا يصف الله بوصف يجوز إطلاقه على خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهه، فلا يوصف الله بأنه شيء، أو حي، أو عالم، أو مريد، لأن الإنسان يوصف بأنه شيء، وحي، وعالم، ومريد، ولكنه يصف الله: بأنه قادر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحيي، ومميت. إذ إن هذه الأوصاف مختصة[2] به وحده.

ويترتب على قوله هذا، قوله بنفي الرؤية، وإثبات خلق الكلام، والقرآن على ذلك مخلوق.

وردّاً على هذا يقول الشيخ «زاهد الكوثري»:

لم يفرق «جهم» بين الاشتراك في الاسم، والاشتراك في المعنى، والممنوع هو الثاني دون الأول، بشرط كونه وارداً في الشرع؛ لأن العلم مثلاً مما ورد وصف الخالق به، والمخلوق، مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى، لأن علم الله حضوري، وعلم المخلوق حصولي، وكذلك بقية الصفات[3] أهـ.

٤ - وأشهر آرائه: قوله بالجبر، إنه من (الجبرية الخالصة) على حد تعبير «الشهرستاني»، إن الإنسان - في رأيه - لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة؛ وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات. كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر،

(١) الشهرستاني، ص:١٣٧، ط بدران.
(٢) الفرق بين الفرق، البغدادي، ص:١٩٩.
(٣) مقدمة تبيين كذب المفتري، ص:١٢.

وطلعت الشمس وغربت، وغامت السماء، وأمطرت، واهتزت الأرض، وأنبتت.. إلى غير ذلك[1]. إلا أن الله خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل، واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به ملوناً[2].

٥ - وكان «جهم» ينتحل الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر[3].

٦ - ويحكى عن «جهم»: أنه قال بفناء الجنة والنار، ويختلفون في تعليله لذلك:

فيرى «الشهرستاني» أن تعليله إنما هو استحالة تصور حركات لا تتناهى آخراً، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولاً.

ولكننا نرى أن هذا التعليل أشبه بكلام أبي الهذيل العلاف منه بكلام «جهم».

ويقول «الأشعري»: عن تعليل «جهم» لذلك:

(حتى يكون الله آخراً لا شيء معه، كما كان أولاً لا شيء معه)[4].

ويقول صاحب الفرق بين الفرق:

(إن «جهماً»: وإن قال بفنائهما فقد قال: بأن الله - عز وجل - قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالها)

ما هو رأي «جهم» بالضبط في أمر الجنة والنار؟.

ذلك ما لا نتبينه في وضوح لا لبس فيه؟.. وكنا قد أردنا أن نضرب عن ذكره صفحاً، ولكنه - على ما فيه من غموض غامض - مذكور في كثير من الكتب.

ومع ذلك فإننا نتفق كل الاتفاق مع الشيخ «زاهد الكوثري» في قوله عن «جهم»:

وتنسب «الجهم» آراء، وليس له فرقة تنتمي إليه بعده، ونسبة غالب ما نسب إليه: من قبيل الغمز بالألقاب، تهويلاً لسوء سمعة الرجل بين الفرق، وآراؤه توزعت بينهم بعد تمحيصها على حسب أنظارهم، لا على ما ارتآه «جهم» شأن كل رأي يشيع في الناس[5].

على أن مقاومة هذه الحركة الفكرية الدينية كانت عنيفة؛ وقد نهض كثير من العلماء - كما يقول الدكتور «أحمد أمين» - لمقاومة هذه الحركة، ونشطوا للرد على الجهمية، نشاطاً عظيماً، ولعل أهم ما حملهم على الرد مسألتان:

مسألة الجبر، لأنها تدعو إلى التعطيل، وترك العمل، والركون إلى القدر.

ومسألة الغالاة في تأويل الآيات، التي تثبت لله صفات. وفي هذا التأويل خطر على القرآن وتفهم معانيه[6].

(١) «الشهرستاني»، ص:١٢٦، ط بدران.
(٢) مقالات الإسلاميين «لأبي الحسن الأشعري»، جـ١، ص:٣١٢، ط النهضة المصرية.
(٣) مقالات الإسلاميين، «لأبي الحسن الأشعري»، ص:٣١٢.
(٤) مقالات الإسلاميين، ص:٣٢٤.
(٥) مقدمة تبيين كذب المفتري، ص:١٢.
(٦) فجر الإسلام للدكتور أحمد أمين.

تعقيب:

رأى (بنو أمية) أن القول بالجبر يوطد مركزهم، ويوجه الأذهان نحو تبرير مظالمهم، بنسبتها إلى قضاء الله وقدره، فكان من الطبيعي أن يعملوا جهدهم على نشر هذه الفكرة.

وثارت بعض الضمائر ضد الظلم، وضد الجور والعسف، فنادوا بالاختيار، وحرية الإرادة وتلمس هؤلاء، وأولئك، ما يمتد رأيهم من نص قرآني، أو حديث نبوي

وغالى القائلون بحرية الإرادة، فكان لموقفهم رد فعل، فرأى قوم أنهم يحدون من شأن الألوهية فأخذوا - مخلصين - ينادون بالجبر.

يقول الشيخ «زاهد الكوثري»:

(ولما بدأ تدبيج رأي «سعيد» أخذ في الرد عليهم «جهم بن صفوان» بخراسان فوقع في الجبر، ونشأ عنه مذهب الجبرية)

كل هذه المواقف كانت طبيعية، لا شأن للأثر الأجنبي، أو الدخيل فيه، ولكن التعصب المذهبي، أخذ يملي على أصحابه ما شاءت الظنون، وما شاءت الأهواء تأويلها، أو اختلاقاً لهذه الآراء التي ظهرت ظهوراً طبيعياً

ولذلك يجب ألا نعير أية أهمية، لما يذكره «ابن سنان» مثلاً في (شرح العيون)، و «المقريزي» في (خططه) عن أصل مذهب (الجبر) أو أصل مذهب (الاختيار) فليس - والحق يقال - بحاجة إلى «سوس» نصراني، أو إلى «صالوت» يهودي، على أن يكون أصلاً لهذه المذاهب في الإسلام.

ولسنا كذلك بحاجة إلى قرائن (يهود نصيبين) أو رمانيين (يهود عفيين)، لتفسير نشأة الجبر أو الاختيار في الإسلام. إذ إن نشأتها الطبيعية لا لبس فيها ولا إبهام، والله أعلم.

٣ - الحسن البصري:

... (كثيرون هم الذين عرفوا بالتقوى والورع والعلم، أيام الدولة الأموية، ولكن قل أن تجد فيهم، من أحرز مكانة «الحسن البصري»، أو ترك في النفوس أثراً عميقاً، يعيد الحدود كالذي تركه «الحسن».

وقد يكون لعلمه وزهده وقدرته البيانية، دخل كبير في ذلك، ولكن هذه الملكات جميعاً، ليست إلا مظاهر من شخصيته المحبوبة، المحترمة، المهيبة - التي كانت تبرز في جوهرها - من اتفاق في القول والعمل، وتسلم من التناقض الصريح، بين ما تريده وما تجده.

وقد كان الواقع العملي في الحياة يومئذ يفرض على الناس - كما يفرض عليهم في كل زمان - أن يعملوا بغير ما يقولون، وأن يحتوا غير ما يظهرون وأن يسكتوا حين يكون الكلام واجباً.

وفي ذلك الجو الذي تمثله تذبذبات القراء حين كانت تجرهم مغريات المال والجاه، أو تدلهم من صوامعهم المثالية، ضروريات الحياة، وقف «الحسن» يجاهد نفسه، ويروضها على

عبادة المثل الأعلى، رياضة نبي نذير، قد صلح نفسه، وعرضها على الناس، ليثبت لهم أن بلوغ الغاية أمر غير مستحيل[١].

وصف درسه:

قال «أبو حيان التوحيدي» في وصفه لدرس «الحسن البصري»، نقلاً عن «قرة المزاني»:

ويجمع مجلسه ضروباً من الناس، وأصناف الناس، لما يوسعه من بيانه، ويفيض عليهم بأفنانه.

هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يتبعه في كلامه، وهذا يجرد له المقالة، وهذا يحكى له الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة، وهو في جميع هذا كالبحر العجاج تدفقاً يجلس تحت كرسيه «قتادة» صاحب التفسير، و«عمرو»، و«واصل» صاحبا الكلام، و«ابن أبي إسحق» صاحب النحو، و«فرقد السبخي» صاحب الرقائق، وأمثال هؤلاء[٢] ونظرائهم.

موقف الحسن من الجبر والاختيار:

والروايات عن «الحسن» في مسألة (الجبر والاختيار) متضاربة، وقد حاول أصحاب كل رأي جرّ إلى رأيهم.

«فابن المرتضى» مثلاً في كتابه: (المنية والأمل) يعد «الحسن البصري» من (المعتزلة) في الطبقة الثالثة، ويروي له رسالة بعث بها إلى «الحجاج» تثبت أنه يقول (بالاختيار).

بينما يرى «الشهرستاني» أن هذه الرسالة: ليست «للحسن» ولعلها كانت لـ«واصل بن عطاء» فما كان «الحسن» ممن يخالف السلف، في أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وأن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم.

وقد سبق أن بينا أن رأي السلف، إنما هو الاستسلام لله، وقد كان «الحسن البصري» يثور في وجه من يتعللون، لإتيانهم المعاصي، بالقول (بالقضاء والقدر) وكان «الحسن» يثور أيضاً، حينما يرى المغالاة في إثبات مشيئة إنسانية حرة مطلقة الحرية. بجوار مشيئة الله.

فقد كانت عظمة الله تسيطر على نفسه، سيطرة لا حد لها: ومن هنا اختلف النقل عنه، وأرادت كل فرقة أن تشرّف بالانتساب إليه، وتقوي برأيه.

ولكن اختلاف الروايات عنه: لا يمكن أن يفسر، فيما نعتقد، إلا بالاستسلام التام لله تعالى.

والله أعلم، وبالله التوفيق.

﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾.

(١) «الحسن البصري»، لإحسان عباس، ص١٢. (٢) من كتاب المقابسات.

بسم الله الرحمن الرحيم

القسم الثاني

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾

الفصل الثامن

الفلسفة

معناها.. وصلتها بالتصوف وأصول الفقه

١ - المعنى العادي لكلمة فلسفة:

تحدثنا، في القسم الأول من هذا الكتاب، عن الصلة بين علم الكلام، والفلسفة.

ووعدنا بأن نتحدث في هذا القسم، عن الصلة بين الفلسفة، والتصوف، وبين الفلسفة وأصول الفقه.

هل بين الفلسفة والتصوف من صلة؟ هل التصوف جزء من الفلسفة؟ أم أن بينهما تنافراً وتباينا؟

إننا، لأجل أن نصل إلى نتيجة- إن لم تكن يقينية فهي على الأقل راجحة- لابد لنا من تحديد كلمة: «فلسفة».

وقد استفاض البحث، في معنى هذه الكلمة، منذ آماد طويلة، بين المتصلين بالمباحث النظرية، وقد تحدث عنه فلاسفة الإسلام غير مرة.

يقول الفارابي: إن:

اسم: «الفلسفة» يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو، على مذهب لسانهم: «فيلاسوفيا»، ومعناه: إيثار الحكمة، وهو في لسانهم، مركب من «فيلا» و«سوفيا».

و«فيلا»: الإيثار، و«سوفيا» الحكمة.

والفيلسوف مشتق من، «الفلسفة»، وهو، على مذهب لسانهم، فيلوسوفوس، فإن هذا التغيير: وهو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه «المؤثر للحكمة».

والمؤثر للحكمة عندهم: هو الذي يجعل الوكد من حياته، وغرضه من عمره، «الحكمة»[1].

يقول الفارابي: إن الفلسفة: إيثار الحكمة.

(١) ابن أبي أصيبعة جـ٢ ص١٣٤.

ولكن، ما هي هذه الحكمة؟

إن ابن سينا يعطينا شيئاً من التفصيل لمعنى كلمة: الحكمة، في سعتها وعمومها، إنه يقول في «رسالة الطبيعيات»:

الحكمة: استكمال النفس الإنسانية، بتصور الأمور، والتصديق بالحقائق النظرية، والعملية، على قدر الطاقة الإنسانية

فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها، وليس لنا أن نعمل بها، تسمى: «حكمة نظرية»

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية، التي لنا أن نعلمها، ونعمل بها، تسمى: «حكمة عملية».

وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة.

فأقسام الحكمة العملية

حكمة مدنية. وحكمة منزلية، وحكمة خلقية.

ومبدأ هذه الثلاثة: مستفاد من جهة الشريعة الإلهية. وكمالات حدودها تستبين بها، وتنصرف فيها. بعد ذلك، القوة النظرية من البشر، بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات

فالحكمة المدنية، فائدتها

أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة، التي تقع فيما بين أشخاص الناس، ليتعاونوا على مصالح الأبدان، ومصالح بقاء نوع الإنسان.

والحكمة المنزلية. فائدتها:

أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد، لتنتظم به المصلحة المنزلية، والمشاركة المنزلية، تتم بين زوج وزوجة، ووالد ومولود، ومالك وعبد.

وأما الحكمة الخلقية. فائدتها

أن تعلم الفضائل، وكيفية اقتنائها، لتزكو بها النفس، وتعلم الرذائل، وكيفية توقيها، لتطهر عنها النفس.

أما الحكمة النظرية وأقسامها ثلاثة:

حكمة تتعلق بما في الحركة، والتغير، من حيث هو في الحركة والتغير، وتسمى: «حكمة طبيعية».

وحكمة تتعلق بما من شأنه: أن يجرده الذهن عن التغير، وإن كان وجوده مخالطاً للتغير، وتسمى: «حكمة رياضية».

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة الغير، فلا يخالطها أصلاً، وإن خالطها فبالعرض. لا أن ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود إليها، وهي: الفلسفة الأولى. والفلسفة الإلهية جزء منها. وهي معرفة الربوبية.

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين، والعمل مع ذلك بإحداهما: فقد أوتي خيراً كثيراً، اهـ.

٢ - عدم دقة المعنى العادي:

هذا المعنى العام الذي ذكره ابن سينا، والذي يشتمل على الرياضيات، والطبيعيات، والإلهيات، كما يشتمل على السياسة، والأخلاق هو المعنى العادي، الذي يحدو لمؤرخي الفلسفة اليونانية، أو الإسلامية، أن يذكروه في مبدأ كتبهم، عند تقسيمهم للفلسفة.

وبعض المؤرخين يضيف إلى ذلك، المنطق أيضاً.

وبعضهم يجعله مقدمة، أو مدخلاً هو من الضرورة، بحيث لا تنفك الفلسفة عنه.

وبعض الناس، يصل به الأمر إلى إدخال الكيمياء، والفلك، والطب، في الفلسفة كأجزاء لها.

وينتهي أمر التعميم إلى حده الأخير، فيقولون:

إن الفلسفة هي: «مجموعة المعلومات في عصر من العصور».

والفيلسوف، على رأيهم، إنما هو من أحاط بمعارف عصره.

ولكننا نرى أن كل ذلك بعيد عن الدقة الدقيقة، وبعيد عن التمحيص العميق.

«فسقراط» كان فيلسوفاً باعتراف الجميع، ومع ذلك، لم يكن يتجه في بحثه إلى الطبيعيات، أو إلى غيرها من علوم الكون المادية، مما يعدونه: أقساماً للفلسفة.

إنه فيلسوف، ما في ذلك شك، ولكنه اقتصر، أو كاد، على الناحية الأخلاقية، وعلى ما يؤيد دعائمها مما وراء الطبيعة.

«إن المعرفة الشاملة التامة فيما يرى «سقراط» - ليست في متناول، غير أن هناك نوعاً من المعرفة، هي مقدورنا الوقوف عليه، أعني، معرفة المدركات الكلية، التي إن حققت وعرفت، كانت نبراساً توجه حياتنا على ضوئه.

كان «سقراط» - فيما يروى «أكزنوفون» - يبحث فيما هو في متناول الإنسان. لا يحيد عن ذلك ولا يتغير.

فيبحث في الصالح والطالح، في الشرف والوضاعة، في العدل والظلم، في الحكمة والجنون، في سمو النفس وصغرها، في الدولة ورجل الدولة، في الحكومة وتوجيهها.

وبالاختصار: كان يبحث، في كل ما يكوّن الرجل الصالح الشريف، وفي كل ما بدونه لا يستحق الإنسان إلا اسم العبد الرقيق[١].

«ورأى «سقراط»: أن الميتافيزيقيين أخذوا في عمل مستحيل، فضلاً عن أنه رجس وعبث.

«ابتعدْ عن أن يبحث في العالم بأجمعه، كما كان يفعل الكائنون».

وابتعد عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون: أصل العالم، والعلل الضرورية التي أوجدت الأجسام السماوية.

بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك، ويسأل نفسه:

أيبحثون في ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الإنسانية؟ أم أنهم يرون من الحكمة: أن ينصرفوا عما هو في متناول الإنسان ليتعمقوا في مضامين الألهة[٢].

أما «أفلاطون»، فقد انتهت به الحياة قبل أن يخترع «أرسطو» المنطق، كما أن «سقراط»، من قبله، انتهت حياته قبل اختراع المنطق الأرسطي.

كلاهما إذن: لم يكن يعرف المنطق، ومع ذلك لقد كان كل منهما فيلسوفاً.

وقد وجد في القديم، كما وجد في العصر الحديث، كثير من الشخصيات النابهة، التي تحيط بكثير من العلوم، والتي تبتدع فيها وتخترع، ومع ذلك، فلا يطلق على شخصيته منهم: اسم فيلسوف.

والتفرقة بين العالم والفيلسوف: كانت موجودة، منذ ابتداء الفلسفة اليونانية، كما أنها كانت موجودة من قبل ذلك، كما هي موجودة الآن.

كل ذلك يدعونا إلى التساؤل من جديد، عن معنى الفلسفة، وعن معنى الحكمة

٣ - المعاني المتداولة لكلمة حكمة:

وقد وردت كلمة «الحكمة» كثيراً في اللغة العربية في الشعر، وفي القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية.

وهي تطلق عند علماء الإسلام، وفي اللغة العربية على معان عدة؛ بلغ بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشرين رأياً، منها:

الإصابة في القول والعمل، ومنها الفهم، ومنها الكتابة، ومنها إصلاح الدين وصلاح الدنيا.

(١) و(٢) فلسفة الأخلاق والفلاسفة.

ويذكر صاحب البحر المحيط أن معاني الكلمة قريب بعضها من بعض، ما عدا قول «السُّدي».

أما قول «السدي» في تفسير الحكمة فهو:

أنها: النبوة، ولكن «السدي»، لا يستقل بهذا الرأي، فقد قاله «ابن عباس»، فيما رواه عنه «أبو صالح».

وقريب منه ما قيل في معنى الحكمة، من أنها: العلم اللدني، أو من أنها: تجريد السر لورود الإلهام.

والواقع أن معاني هذه الكلمة: تنقسم طبيعياً إلى قسمين:

أحدهما: ما يبدو في السلوك الخارجي من سداد في الرأي، واتزان في التفكير، واتجاه في السلوك إلى الطريق الأقوم.

والثاني: هو الناحية الإشراقية الإلهامية. وهي ناحية باطنية، يعلمها صاحبها، ويلقنها من يصطفيهم من خاصة صحبه أو تلاميذه.

وهذان المعنيان، لا يتعارضان، وإنما يوجدان، أحياناً، في انسجام وتناغم. وأحياناً يوجد المعنى الأول فقط.

ومما لا شك فيه: أنه لا يوجد المعنى الثاني بدون المعنى الأول:

فالشخص الملهم: مسدد الرأي، متزن التفكير، إنه «حكيم» باطنياً وظاهرياً.

وبهذين المعنيين فسر علماء الإسلام معنى كلمة «حكمة» في عدة آيات من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى، فيما يتعلق بداود، عليه السلام:

﴿وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ﴾(١).

وقوله تعالى:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾(٢).

٤ - المعنى الفلسفي لكلمة «حكمة»:

ومع كل ذلك... فإن الرأي الذي نراه، هو ما قال به «عطاء»: من أن الحكمة هي: المعرفة بالله.

والواقع أن المعرفة بالله تعالى، لا تتأتى ولا تكتمل إلا بالفضيلة، وعلى ذلك:

فالحكمة: ينتهي معناها، في رأينا، إلى كلٍّ متكون من جزأين: أحدهما المعرفة بالله.

(١) سورة البقرة: ٢٥١. (٢) سورة البقرة: ٢٦٩.

وثانيهما المعرفة بالخير والعمل به. أو - بعبارة أدق - هي وحدة عبارة عن المعرفة بالله، التي تتضمن المعرفة بالخير والعمل به.

٥ - دعائم المعنى الفلسفي لكلمة «حكمة»:

أما ما يدعونا إلى هذا الرأي، فهو أن جميع الفلاسفة على بكرة أبيهم، تشتمل مذاهبهم على البحث عن الألوهية، والبحث عن الخير.

أما ما عدا ذلك من أبحاث، فقد يكون وقد لا يكون.

«سقراط» - برغم توجيه همه الأكبر، إلى البحث عن الفضيلة، وعن الخير - فإنه بحث أيضاً: عن الإلوهية واقتصر على ذلك.

«وأفلاطون»: كان مركز الدائرة في أبحاثه «هو الخير»، سواء عبر به عن الله، أو عبر به عن الفضيلة.

أما الفلاسفة المحدثون: فتكاد أبحاثهم تقتصر على «وراء الطبيعة» وعلى الأخلاق.

وكلمة: «الفلسفة الأولى» كانت تطلق عند اليونان، وعند فلاسفة الإسلام على: «الإلهيات».

ثم إن القدماء، والإسلاميين: كانوا يطلقون على كل فيلسوف عدة أوصاف.

فيقولون عن «الكندي» مثلاً: كان طبيباً، ومهندساً، وفلكياً، ورياضياً وفيلسوفاً.

ويعنون باستمرار كلمة «فيلسوف» شيئاً آخر غير الباحث في الرياضة وفي الفلك! وفي الهندسة. إنهم كانوا يعنون بكلمة «فيلسوف» الباحث في الأخلاق، وعلى الخصوص الباحث في الإلهيات

الحكمة إذن: المعرفة بالله، وطريقه الطبيعة.

والفلسفة: هي: إيثار الحكمة، أو حب الحكمة، أي: الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله!!

والفيلسوف: «هو - على حد تعبير «الفارابي» -»: الذي يجعل الركد من حياته وغرضه من عمره: «الحكمة»، أي المعرفة بالله، التي تتضمن المعرفة بالخير.

٦ - هل الفلسفة بحث عقلي فحسب؟

ونعود فنتساءل:

ما الطريق إلى معرفة الله؟

وبتعبير آخر:

ما الطريق إلى الحكمة؟

إنه الفلسفة!

ولكن، هل الفلسفة: نمط واحد؟

هل هي: طريق مفرد؟

يرى بعض المفكرين: أن العقل: هو السبيل الوحيد للوصول إلى الحكمة

ويقول «ابن سينا»: إنه:

«منصرف. على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية، على سبيل الحجة».

ولكن «ابن سينا» الذي ذكر: أن الوسيلة، هي العقل، انتهى به الأمر إلى رأي آخر، ذكره -في تفصيل- في كتابه الذي كان يعتز به كثيراً، وهو كتاب: «الإشارات».

يقول: «ابن سينا» متحدثاً عن العارف:

«ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما، عنّت له حالات من اطلاع نور الحق: لذيذة، كأنها برق تومض إليه، ثم تخمد عنه.

ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض.

ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس، فيذكر من أمره أمراً، فيشاه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء.

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينه: فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له معارفة مستقرة: كأنها صحبة مستمرة...».

إلى ما وصفه- على حد تعبير «ابن طفيل»- من تدرج المراتب وانتهائها إلى النيل، بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق.

وحينئذ تدر عليه اللذات العلا، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق، ويكون له في هذه المرتبة نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه، وهو بعد: متردد.

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظه، وهناك يحق الوصول، أهـ.

وهناك، إذن- في رأي «ابن سينا»- طريقان: طريق العقل، وطريق الارتياض

فالفلسفة إذن- وهي تحصير الحكمة-: إما أن تكون ارتياضاً، وإما أن تكون بحثاً عقلياً

هل يستقل «ابن سينا» بهذا الرأي في العالم الإسلامي؟

إن كل باحث في الفلسفة الإسلامية: يعرف أن هذا: هو رأي «الفارابي» من قبله، ورأي «ابن طفيل» من بعده.

وتوضيحاً لرأي «ابن طفيل»، نقول: إنه يرى:

أن هناك رتبة من المعرفة ينتهي إليها بطريق العلم النظري، والبحث الفكري، وهذه الرتبة تعتبر طوراً من أطوار «حي بن يقظان».

فإنه بعد أن شب وترعرع، وبلغ دور التمييز، وانتهى إلى مرحلة التعقل، والاستدلال، والبرهان، أدرك، بطريق النظر، حقيقة الجسم، وأنه متناه، وأدرك أبدية العالم، وحصلت عنده فكرة نظرية عما وراء الطبيعة، واستقام له الحق، بطريق البحث والنظر.

فلما انتهى من هذه المرحلة، بدأ في المرحلة الثانية.

مرحلة الوصول إلى الحكمة بطريق الرياضة:

وكان مما يقوم به من الارتياض:

أنه كان يلازم الفكرة في الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات، ويغمض عينيه ويسد أذنيه، ويضرب جهده، عن تتبع الخيال، ويروم، بمبلغ طاقته، ألا يفكر في شيء سواه، ولا يشرك به أحداً.

ويستعين على ذلك: بالاستدارة على نفسه، وبالاستحثاث فيها، فكان إذا اشتد في الاستدارة. غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية، وقوي فعل ذاته، التي هي بريئة من الجسم.

فكانت، في بعض الأوقات، فكرته قد تخلص عن الشوب، ويشاهد بها الموجود، الواجب الوجود.

ثم تكر عليه القوى الجسمانية، فتفسد عليه حاله، وترده إلى أسفل السافلين، فيعود من ذي قبل.

فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه، تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة[1]، ثم انتقل إلى شأنه.

ثم رأى أن الحركة من أخص صفات الأجسام، وكان يريد طرح أوصاف الجسمية عن ذاته، فأخذ يقتصر على السكون في مفارقة مطرقاً، خاشعاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات، والقوى الجسمانية، مجتمع الهم بالفكرة في الموجود، الواجب الوجود وحده دون شركة.

(١) بشرط «ابن طفيل» في الغذاء أن يكون المقدار بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها. وإذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه وعندئذ يتناول منه حاجته.

«انظر كتابنا: الفلسفة «ابن طفيل» ورسالته: حي بن يقظان» ص٢٢٠ ط مكتبة الأنجلو المصرية

فمتى سنح لخياله سانح سواء، طرده عن خياله جهده وذلفه، وراض نفسه على ذلك، وذهب فيه مدة طويلة، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك.

وفي خلال شدة مجاهدته هذه: ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق، الواجب الوجود، فكان يسومه ذلك، ويعلم أنه شوب في المشاهد - المعصمة، وشركة في الملاحظة

ومازال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره، السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية، والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباءً منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق، الموجود الثابت الوجود؛ وهو يقول بقوله، الذي ليس معنى زائداً على ذاته.

﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾(١)

فهم كلامه، وسمع نداءه، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم.

واستغرق في حالته هذه، وشاهد مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر..(٢).

٧ - الفلسفة بحث وارتياض:

على أنه من المعروف- كما يقول صاحب كتاب: «مفتاح السعادة»-: إن «أفلاطون» الحكيم: كان يعلم بعضاً من تلامذته بطريق التصفية، وإعمال الفكر الدائم في جناب القدس، وسموا بـ «الإشراقيين».

وبعضاً منهم بطريق البحث والنظر، سموا بـ «المشائين».

ورئيس المشائين: هو «أرسطو»، وهو الذي دون الحكمة البحثية(٣).

أما الشيخ «شمس الدين السخاوي»(٤) فإنه يذكر الطريقين، في صورة سهلة، صحيحة، دقيقة، يقول:

ولما اشتدت الحاجة إليه- أي علم الإلهيات- اختلفت الطرق:

فمن الطالبين من راح إدراكه بالبحث والنظر، وهؤلاء زمرة الباحثين، ورئيسهم «أرسطو»، وهذا الطريق أنفع للعلم، لو وفّى بجملة المطالب وقامت عليها براهين يقينية.

(١) غافر الآية ١٦.

(٢) انظر في ذلك كتاب «فلسفة ابن طفيل» ورسالته «حي بن يقظان» ص١٣٠- ١٣٣ط مكتبة الأنجلو المصرية.

(٣) جـ١ ص٢٤٢- ٢٤٣. (٤) المتوفى سنة ٧٩٤.

ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضة، وأكثرهم يصل إلى أمور ذوقية يكشفها له العيان، ويجل أن توصف بلسان.

ومنهم من ابتدأ أمره بالبحث والنظر، وانتهى إلى التجريد والتصفية: فجمع الفضيلتين، وينسب مثال هذا الحال إلى «سقراط وأفلاطون، والسهروردي، والبيهقي».

وسواء نظرنا، إذن، إلى الفلسفة اليونانية، أو إلى الفلسفة الإسلامية، نجد أن الحكمة: لها طريقان:

طريق البحث العقلي، وطريق التصفية.

وطالما كانت الفلسفة هي الطريق إلى الحكمة: فهي إذن- لا مناص- تطلق على طريق البحث العقلي، وعلى طريق التصفية.

هل هذا المعنى مستعمل الآن؟

يقول الأستاذ: «رينيه جينو» الفيلسوف الفرنسي:

«إن كلمة «فيلوسوفيا» تعني تماماً: حب سوفيا، أي الحكمة. والميل للحصول عليها».

وقد استعملت لتدل دائماً على كل تحضير للحصول على الحكمة، وعلى الأخص، لصحبها، حيث تساعده على أن يصير «سوفوس»، أي حكيماً.

وبما أن الوسيلة لا تؤخذ على أنها غاية، كذلك حب الحكمة: ليس هو الحكمة بذاتها.

٨ - فرق الفلاسفة:

من كل ما سبق يمكننا القول: بأن كل شخص يجعل الركن من حياته، وغرضه من عمره، الحكمة، هو فيلسوف.

ومن الطبيعي إذن: أن يتخذ الطالبون الحكمة طرقاً مختلفة، ويكونوا بحسب هذه الطرق فرقاً مختلفة، وقد ذكرهم «الإمام الغزالي»، تحت وصف: «أصناف الطالبين الحق».

وهم، على حد تعبيره:

١ - «المتكلمون»: وهم يدعون، أنهم أهل الرأي والنظر.

٢ - «الباطنية»: وهم يزعمون، أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

٣ - «الفلاسفة»: وهم يزعمون، أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤ - «الصوفية»- وهم يدعون، أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة(١)، اهـ.

ومن البين، أن بعض هؤلاء، يطلب الوصول إلى الحكمة، عن طريق البحث العقلي، وبعضهم يطلبها عن طريق التصفية.

(١) «المنقذ من الضلال» ص٨٩.

وهم جميعاً- باعتبارهم مؤثرين للحكمة- فلاسفة.

يقول المرحوم: الشيخ «مصطفى عبد الرازق»:

«أصبح لفظ: «الفلسفة الإسلامية» أو العربية» شاملا- كما بينه الأستاذ: «دوزي»- لما يسمى: «فلسفة» أو «حكمة».

ولمباحث علم الكلام.

وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف، أيضاً، من شعب هذه الفلسفة، خصوصا في العهد الأخير الذي عني المستشرقون فيه بدراسة التصوف.

ويعد الأستاذ «ماسينيون» من متصوفة الإسلام، «الكندي»، والفارابي، وابن سينا، وغيرهم من الفلاسفة في كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩، المسمى: «مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام»[1] اهـ.

٩ - قيمة الطريق العقلي في الوصول إلى الحكمة:

ولعل القارئ يتساءل:

هل يستوي طريق العقل وطريق التصفية، في سبيل الوصول إلى الحكمة؟.

إننا، إذا ألقينا نظرة على التاريخ، نجد أن الذين اتخذوا الطريق العقلي: يختلفون، ويتعارضون، ويتناقضون؛ وليس فيهم من زعم أنه اتصل بالله!!

ومن الأمور ذات المغزى البالغ: أن تلاميذ «أرسطو»- حينما رأوا قوة الاعتراضات، على مذهب أستاذهم، فيما وراء الطبيعة، هالهم الأمر؛ وأخذوا يحاولون معالجة النقص، أو رد الهجمات، ففشلوا.

ووصل بهم الأمر؛ إلى أنهم يئسوا من الوصول إلى رأي سليم، فيما وراء الطبيعة. فاتجهوا، على الخصوص؛ إلى الأخلاق.

«وأرسطو»- كما هو معلوم- إمام فريق الباحثين العقليين، فيما وراء الطبيعة.

وبرغم شدة اهتمام «ديكارت» بمباحث ما وراء الطبيعة، فإنه لم يحدثنا عن أنه اتصل بالله!!

والمتكلمون، مع اعتمادهم على النقل: اختلفوا، لأنهم حكموا العقل في النقل، على تفاوت فيما بينهم.

على أنه لم يسلم مذهب عقلي واحد من النقد القوي الحاد، سواء في ذلك: مذهب العقليين القدماء، أو مذاهب العقليين المحدثين.

---

(١) شهيد ص٢٦- ٢٧.

ولقد انتهى الأمر بمذهب من أحدث المذاهب العقلية، وهو مذهب (البراجماتيزم) أن رأى:

أن الحقيقة المطلقة لا سبيل إلى معرفتها؛ في يقين جازم، ومن العبث، إذن: الجري وراءها.

والخير كل الخير: أن نقيس الحق والباطل بمقياس الفائدة:

فالرأي المفيد: حق، وما عداه، باطل.

والواقع، أن العالم منذ أن نشأ، وهو يحاول أن يجد مقياسا عقلياً ليزن به الحق والباطل، في ميداني الأخلاق؛ وما وراء الطبيعة، ولكنه، على مر الدهور، وعلى اختلاف البيئات، وبرغم الجهد المتواصل، لم يجد هذا المقياس العقلي.

والمنطق، وعصمته للذهن، أصبح أسطورة يتندر به.

ليس هناك إذن؟ مقياس عقلي للتفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء الحجب، أو بالنسبة للغيب، على حد التعبير القرآني، وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل: احتمالات وترجيحات، لا تنتهي إلى اليقين الاستدلالي الذي لا يتأتى فيه الشك.

هذا من جهة الطريق العقلي في معرفة الغيب:

١٠ - طريق الارتياض:

أما طريق التصفية: فأمره وأمر رجاله على خلاف ذلك.

وإذا كان الطريق العقلي: يؤدي إلى نتائج متعارضة، فإن طريق التصفية: يؤدي إلى نتيجة متحدة.

ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان، خطوة خطوة، إلى أن يصير سره- على حد تعبير «ابن سينا»- مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق.

فمعارفه إذن مستفادة من مصدر النور والهداية.

وإذا كان أصحاب البحث العقلي. لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله، فالمعروف عن رجال التصفية. أنهم يتصلون به سبحانه.

وليس هذا رأي الصوفية في الإسلام فحسب، وإنما هو رأي جميع الإشراقيين.

إنه رأي «فيثاغورس»، ورأي «أفلاطون»؛ ورأي «أفلوطين»، وهو رأي «الفارابي» «وابن سينا»، «وابن طفيل».

إنه رأي «ابن سينا»، مع أن «ابن سينا» لم يتخذ طريق التصفية سبيلا.

ذلك أن الحياة، والجاه، والسلطان: كل ذلك: شغله عن التزام طريق التصفية.

وشهادته إذن، لهذا الطريق– وهو ليس من أهله– لها قيمتها.

١١ - الطريق الأمثل في الوصول إلى الحكمة:

طريق العقل وطريق التصفية!!

أهما طريقان؟ أم هما طريق واحد هو عبارة عن مرحلتين أو جزأين متكاملين، فصل بينهما نوع من الانحراف الإنساني، فجعلهما طريقين؟!

إن المثل الأعلى لمن يطلب الحكمة: هو ما عبر عنه (أفلوطين) في كلمة موجزة؛ دقيقة، بالغة العمق؛ يقول:

«الكشف عن الإله: ثم الاتصال به».

الكشف عن الإله بوساطة العقل: الاستدلال، والبرهان.

ذلك: منتصف الطريق الكامل، وبعض الناس يقفون عنده! إنهم مقصرون!!

وتقصيرهم: إما أن يرجع إلى طبيعتهم، وإما أن يرجع إلى بيئتهم التي انحرفت فظنت أن العقل– وحده– يدرك الغيب.

«ثم الاتصال به»، وذلك طريق التصفية، وهو النصف الثاني من الطريق الكامل.

وهذا الطريق الكامل رسمه «ابن طفيل»، في أسلوب أخاذ، وفي وضوح تام، في رسالته: «حي بن يقظان». وقد سبقت الإشارة إليه.

على أن من اقتصر على النصف الأول من الطريق، أعني الجانب العقلي، فإنه يكون عرضة للشك، وعدم الاطمئنان، والصورة الواضحة كل الوضوح، تنقصه.

وما «الإمام الغزالي» إلا مثل صادق لما نقول، فإنه حينما اقتصر على الجانب العقلي: شك وارتاب وتحير، ووجد لكل ذلك سداً وحيوراً من العقل نفسه.

ولكنه حينما أخذ في تكملة الطريق: حينما عالج الأمر بوساطة التصفية، اطمأن وهدأت نفسه.

وقد صور حجة الإسلام ذلك كله في كتابه الطريف: «المنقذ من الضلال».

وكتابه «تهافت الفلاسفة» هو بأكمله محاولة جريئة موفقة لتبين: أن الاقتصار على العقل في مسائل: «ما وراء الطبيعة»: طريق ناقص، ولا يؤدي وحده، إلى الحكمة.

«الكشف عن الإله ثم الاتصال به»، ذلك هو النهج الوحيد المتكامل الذي لا مناص منه لمحبي الحكمة والمؤثرين لها.

١٢ - تعريف الفلسفة:

وإن أردنا تعريفاً للفلسفة، فإن الأمر– بعد كل ما سبق– بين واضح

إنها: المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفية، ليصل بها إلى معرفة الله.

هذه المحاولات هي: «الفلسفة»، والنتيجة هي: «الحكمة».

ومن ذلك يتضح: أن «الإمام الغزالي»– باعتبار أنه استكمل شطري الطريق – أصل في الميدان الفلسفي، من «ابن سينا»، ومن «أرسطو» الذين لم يقطعا إلا نصف الطريق.

وإذا كان ذلك صحيحاً، بالنسبة «للإمام الغزالي»، فهو أيضاً: صحيح، بالنسبة لكبار الصوفية الإسلاميين.

ذلك أنهم جميعاً قد حققوا: «الكشف عن الإله ثم الاتصال به». إنهم فلاسفة كاملون.

والفلاسفة العقليون، إذن، وزعيمهم «أرسطو» يصدق عليهم التحديد بأنهم: أنصاف فلاسفة! بل إنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفي، وهو الجانب العقلي.

وعلى ذلك، فلا معنى لأن ندخل في المهاترات المعروفة، التي أثارها العرب، على الخصوص، حول قيمة الفلسفات القديمة: كالفلسفة الهندية مثلاً:

ذلك أن هذه الفلسفات «قد حققت» الكشف عن الإله، ثم الاتصال به، وهي من أجل ذلك، فلسفة كاملة.

ومن الواضح– والأمر كذلك–: أن أصول الفقه ليست كشفاً عن الإله، ولا اتصالاً به: فهي إذن ليست بفلسفة، وبالله التوفيق.

الفصل التاسع

الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد

١ - المشاكل الفلسفية أثيرت في البيئة الإسلامية قبل عصر الترجمة:

وصلنا، بتوفيق الله تعالى، في القسم الأول من كتابنا هذا، إلى «الحسن البصري»، الذي توفي سنة ١١٠هـ.

ورأينا: أن البيئة من جانب، والبحث في القرآن من جانب آخر: كانا السبب في نشأة ما نشأ من أحزاب دينية.

لم تكن الكتب الفلسفية قد ترجمت، إذ ذاك إلى اللغة العربية، في البيئة الإسلامية[1].

ومع ذلك فإن المشكلات الفلسفية الخاصة، بالتنزيه والعدل، وصلة الله بالانسان والعالم ووجود الخير والشر والحرية والاختيار، قد أثيرت ونوقشت، وأبدى فيها زعماء الفكر الإسلامي آراءهم المختلفة التي يستند كل منها إلى أدلة عقلية تستأنس بالنقل، أو أدلة نقلية يؤيدها العقل.

كان «واصل بن عطاء»، إذ ذاك، تلميذاً «للحسن البصري»، ثم انفصل عنه، وكون اتجاهاً آخر، وأثار، في قوة، المشاكل الفلسفية، وأجاب عليها؛ ولم يكن للمسلمين، في عهده علم بالتراث اليوناني الخاص بالإلهيات، أو بالنفس، أو بالأخلاق على أن سابقيه، أثاروا المشكلات نفسها، وأخذوا يجيبون عنها.

ومن قبل كل ذلك، قد تعرض القرآن لمسائل الإلهيات، والأخلاق، والنفس، والقدرة وأفعال العباد.

٢ - الاتجاهات الفلسفية وجدت في البيئة الإسلامية منذ نشأتها:

والواقع: أننا إذا استعرضنا التاريخ الفكري، في الأمم البعيدة، أو في العصور الحديثة، فإننا نجد في كل أمة من الأمم متبدية كانت أو متحضرة، ثلاثة اتجاهات تعمل في آن واحد:

(١) يقول الأستاذ «أتيان» في مخطوطه «المذاهب الفلسفية»:
«ونقل كتب اليونانية إلى العربية. ابتدأ في عهد آل عباس، وهو ينقسم إلى ثلاثة أدوار.
فالدور الأول: من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد، أي من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣،

١ - إذاً نجد الحسيين الذين يتشبثون بالنظرة المادية ولا يكادون يرفعون أبصارهم إلى السماء.

٢ - ونجد الاتجاه العقلي، الذي يرى أن مشاكل ما وراء الطبيعة، ومشاكل الأخلاق مشاكل الدنيا ومشاكل الآخرة؛ إنما يحلها العقل بأقيسته وبراهينه ومنطقه.

٣ - والاتجاه الثالث: هو الاتجاه الروحي أو الإلهامي، أو البصيري، الذي يؤمن أن مسائل ما وراء الطبيعة، ومسائل الأخلاق: تتأتى لنا المعرفة بها عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الأعلى، ولن تتأتى المعرفة الصحيحة الحقيقية، في ميدان ما وراء الطبيعة والأخلاق، حسب ما يرون، إلا عن طريق هذا الاتصال.

هذه الاتجاهات الثلاثة، توجد في كل أمة، على تفاوت فيما بينها، يتأرجح ارتفاعاً وانخفاضاً، بحسب الظروف الاجتماعية والثقافية.

وهذه الاتجاهات الثلاثة: وجدت في الأمة الإسلامية، منذ تكونها ولكنها لم تظهر ظهوراً بيناً إلا في عهد الاستقرار.

ولأن الدولة الإسلامية: كانت متشبعة بالفكرة الدينية، وكان الخلفاء، وأمراء المؤمنين: يهمهم ألا تشيع المبادئ الهدامة في حجر الدولة الإسلامية؛ فإن الاتجاه الأول، لم يظهر ظهوراً قوياً، ومع ذلك فإنه كان موجوداً.

واستعمال كلمة «زنديق» و«زندقة»، لم يكن نادراً في العصر الأموي، وإذا لم تكن الكلمة عربية أصيلة، فإن اللغة العربية ما يعادلها وهي كلمة: «ملحد»، وكلمة «دهري».

ولم تكن علة هذا الاتجاه: ترجمة الفلسفة اليونانية، فقد كان موجوداً في العرب قبل الإسلام، ثم وجد بعد الإسلام، كما وجد، وكما هو موجود في كل أمة من الأمم.

وقد حكاه القرآن عن طائفة في الجزيرة العربية: كانت موجودة قبل الإسلام

وكان من حكمة القرآن، أن ساق رأيهم في نسق بديع من البيان، مقدماً لرأيهم بمقدمات تشعر شعوراً بيناً، أن من حاد عن جادة الصواب إنما يحيد لهوى في نفسه لا للمنطق والتبصر، ثم أعقب الرأي بالفكرة الصحيحة، وأرشد إلى أن حجتهم على ما يدعون، لا تتصل بالمنطق ولا بالتفكير، وإنما هي، أشبه شيء بحيث الأطفال: يقول الله تعالى، مخاطباً رسوله الكريم، ﷺ:

وفي أواخر الدولة الأموية، وأوائل الدولة العباسية، أخذت هذه الاتجاهات تنمو وتتطور بسرعة مستقلة عن كل العوامل الأجنبية تقريباً.

على أننا نريد شيئاً من التحديد: إن حديثنا هنا: مقصور على الناحية الفكرية النظرية، أو بتعبير آخر: على الإلهيات والأخلاق.

ومن المعروف أن الإلهيات والأخلاق لم يترجما إلا في أيام المأمون[1] وفي هذه الفترة كان هناك معتزلة، وصوفية، ونصيون، وملحدون، يتصارعون فيما بينهم تصارعاً لا هوادة فيه.

ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق، ومقولها في صراحة تامة، وفي بساطة كاملة:

إنه لو لم تترجم إلهيات اليونان، وأخلاقهم، ولو لم تترجم عقائد الفرس، أو الأفكار الصوفية الهندية، لسارت هذه الاتجاهات سيراً طبيعياً، حتى بلغت نهاية الطريق، إن كان لطريق الإلهيات والأخلاق: العقلي والروحي والمادي، نهاية ينتهي إليها.

٣ - انحراف مؤرخي الفلسفة الإسلامية عن المنهج الصواب:

والمنهج الصحيح، إذن، في دراسة الفلسفة الإسلامية: هو التدرج مع التفكير الإسلامي خطوة خطوة، والسير معه درجة درجة، دون التعصب لفكرة معينة.

ولكن أكثر المؤلفين في الفلسفة الإسلامية: تعصبوا- متعمدين أو غافلين- لفكرة معينة، هي: أن الفلسفة الإسلامية: تقليد للفلسفة اليونانية، أو هي الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية.

وحينما أنشئت الجامعة المصرية القديمة، واستدعى الأستاذ «سانتلانا» لتدريس المذاهب الفلسفية، بدأ دراسته بتلخيص الفلسفة اليونانية، وجزم، منذ مبدأ دراسته

أن «العلوم الإسلامية مؤسسة، منذ بدء نشأتها على علوم اليونان، وأفكار اليونان، بل وعلى أوهام اليونان».

(١) «إن نقل الكتب في الدور الأول من خلافة أبي جعفر المنصور، إلى وفاة هارون الرشيد أي من ١٣٦هـ إلى ١٩٣هـ: كان مقصوراً أغلبه: على الكتب الطبية، وشيء من الكتب المنطقية، وكتب الهندسة. على ما كانت تقتضيه حاجة الناس في ذلك الوقت.

فقد رافق ذلك: استحكام علم الكلام وانتشار مذهب المعتزلة، أي.

سانتلانا: المذاهب الفلسفية

تعصب الأستاذ «سانتلانا» إذن، منذ محاضرته الأولى، لفكرة معينة ووضع سامعيه أمام اتجاه خاص سيسلكه، ولم يجعل هذا الاتجاه قابلا للاحتمال، أو الأخذ والرد، وإنما أطلق الأمر إطلاقاً عاماً، وجزم في صورة لا يستسيغها العلم الدقيق.

ثم أخذ، معتمداً على القضية التي أطلقها، يتلمس أية ناحية، من نواحي التشابه بين الأفكار الإسلامية، والأفكار اليونانية، فيجعل أصلها يونانيا، ويجزم بأن المسلمين أخذوها من اليونان.

وذلك نمط من البحث: لا يسير فيه إلا المتعصبون؛ إذ إنه، في مناهج البحث الدقيقة، يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق «أمور»، منها أن يثبت ثبوتاً بيناً:

١ - التشابه، أو التطابق التام بين الفكرتين.

٢ - أن يثبت، بطريقة لا لبس فيها، أن الأخير قد تلقى مباشرة- سواء بالمشافهة، أو بوساطة الكتب- عن السابق.

٣ - ومن أهم الشروط: ألا تكون الأصالة، أو العبقرية متوفرة في اللاحق، أي: أن تكون في اللاحق طبيعة التقليد، فإذا خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبقرية، فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد[1].

(١) عالج الفيلسوف الفرنسي الكبير: «فيري» بدراسة هذه المشكلة التي يتورط فيها بصفة عامة كثير من مؤرخي الفلسفة: عالجها بمنطقه الرصين، وأسلوبه الفذ، وخبرته الشاملة، ودراسته العميقة للمذاهب الفلسفية، وعالجها كذلك عن طريق خبرته الشخصية كفيلسوف. ونحن نلخص هنا رأيه ونهديه إلى مؤرخي الفلسفة عندنا، وإلى الكاتبين عن الحقيقة؛ حتى يأوبون إلى شيء من الاعتدال، يقول الفيلسوف:

إن مؤرخي الفلسفة ينظرون، عادة، إلى البناء الخارجي للمذهب الفلسفي ويفرحون بأن يقولوا لأنفسهم- بعد دراسة الفيلسوف-: «إذاً نعلم مصدر المواد الأولية التي تكون منها مذهبه، ونعلم كيف تم البناء، ونرى، في المسائل التي عرضها الأسئلة التي كانت تثار حوله، ونعلم، في الحلول التي يقدمها، على عناصر الفلسفات السابقة له أو التي عاصرته، فهذه الفكرة أدى بها فلان وتلك استمدها من ذلك، وهكذا لا يستريحون حتى يعرفوا المذهب إلى خرق راضين أنها هي التي كونت هذه العالمة التي نعجب بها

بيد أننا حينما نعيد قراءة المذهب، وحينما نعيد هذه القراءة أيضاً لنستقر في فكر الفيلسوف بدلا من أن نقف حول مظهره الخارجي، فإننا نرى أن مذهبه يتحد وجهاً نحو، ونرى أجزاء المذهب يتداخل بعضها في بعض، وتتصهر كلها في نغمة واحدة هذه النغمة هي: جوهر مذهب الفيلسوف، وهي أساسه، وهي روحه، ونرى حينئذ- أن مهمتنا في الواقع- إنما أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته- إنما هي: الاقتراب من هذه النغمة ما أمكن.

وهذه النغمة هي التي أراد الفيلسوف طيلة حياته أن يوصلها، فهو يكتب عنها، ثم يرى، أنه لم يعبر عنها في دقة، فيعود إلى الكتابة من جديد؛ عله يكون أكثر توفيقاً في المرة الثانية منه في المرة الأولى. وهكذا يستمر طيلة حياته ولا هم له إلا محاولة إيجاد الانسجام بين هذه النغمة البسيطة التي يشعر بها، وبين الوسائل التي لديه للتعبير عنها:

كيف بدأت هذه النغمة في شعوره؟

إنها بدأت بالنفي والإنكار؛ إن الفيلسوف في مبدأ أمره منكر أكثر منه مثبتاً، وناف أكثر منه مصدقاً، وناقد أكثر منه مسلماً ربما تذكر جميعاً: كيف كان يعمل الروح الذي سيطر على «سقراط»: لقد كان يرتقب قراءة الفيلسوف في لحظة معينة ويمنعه من العمل أكثر مما كان يحدد له ما يجب عمله، وإنه ليخيل إلى أن شعور الفيلسوف يمتلك في =

ومن البين: أن الأستاذ «سانتلانا» لم يراع كل هذه الشروط.

ذلك أنه جزم بأن أفكار اليونان، وعلومهم، وأوهامهم، كانت أساسا للعلوم الإسلامية، منذ بدء نشأتها.

مع أن نشأة العلوم الإسلامية، يمكن أن يقال: إن أسسها ومبادئها، تدرجت، تكوناً ورصفاً، منذ بدء الإسلام نفسه. أي أساسها كان: الوحي نفسه.

والعلوم الإسلامية، إذا أطلقناها، كانت: عقيدة، وشريعة، وأخلاقاً.

كانت تفسيراً للقرآن، وشرحاً للحديث، وجدلا حول العقيدة التي نزل بها الوحي، وكانت اتجاهاً روحيا يستمد مبادئه ونظرياته من القرآن، ومن السنة ومن التأسي بالرسول، صلوات الله وسلامه عليه.

وإذا أردنا شيئاً من التمثيل الواقعي، فإننا نقول، في الاتجاه الروحي إن «أبا ذر الغفاري» لم يدرس الأفلاطونية الحديثة، ولم يدرس اشتراكية «أفلاطون»، ولم يتخذ ذلك أساساً لدعوته، ولكنه اتخذ الزهد- الزهد الإسلامي- مذهباً ومنهجاً في الحياة.

= أخرى كثيرة- فيما يخص التفكير النظري- مسلك الروح الذي سيطر على سقراط، بالنسبة للجانب العملي: فكثيراً ما يجد الفيلسوف نفسه أمام آراء تصادف القبول العام، ونظريات تجد مؤكدة، وأقوى بمقدرها الناس علمية، بيد أن شعوره يهمس في أذنه بكلمة: مستحيل... مستحيل، حتى ولو تكاثفت كل الأسباب والظواهر على أن ذلك حق ثابت... مستحيل، حتى ولو كان الجميع يؤمنون بأنه يقيني... ويبدأ الفيلسوف أول ما يبدأ- بإنكار الكثير مما تعارف الناس على أنه صواب، وتزييف ما يرى الوسط الذي يعيش فيه أنه حقيقة.

وما من شك في أن المشاكل التي عنى بها الفيلسوف، هي المشاكل التي ظهرت في عصره، وأن العلم الذي استعمله أو نقده، كان علم زمنه، وأنه يمكننا أن نعثر في النظريات التي وضعها على كثير من الآراء التي لمعاصريه أو لسابقيه.

وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك!! إن الإنسان إذا أراد أن يشرح الجديد ويفسره لابد له من أن يعبر عنه معتمداً على القديم، مستخدماً المشاكل التي سبق عرضها، والحلول التي صيغت بها، وباختصار: الفلسفة، والعلم، اللذين كانا في عهده.. إن ذلك- فيما يخص كبار المفكرين- إنما هو: الحالة التي يضطرون إلى استخدامها فيختلموا على أفكارهم صورة مفهومة.

ولكن يخطئ الخطأ كله، حينما يعتبر كل ذلك عناصر أساسية في المذهب في حين أنها لم تعد أن تكون وسيلة للتعبير عن المذهب، ووسيلة فحسب:

وما من شك في أن كل مذهب من مذاهب كبار الفلاسفة، يحتوي على حد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية التي تلفت نظرنا، ومن أوجه التقارب... كل ذلك حق، ولكن ذلك كله ليس إلا مظهراً خارجياً، أما أساس المذهب، وجوهره، وروحه، فإنه شيء آخر. إن الفيلسوف لم يقل طيلة حياته إلا شيئاً واحداً، ولقد استنفد جهده في محاولة التعبير عنه- بشتى الصور- في دقة.

ثم يختم الفيلسوف: «برجسون» كلمته بهذه الفكرة الجريئة العاصفة:

«كان من الممكن أن يعيش الفيلسوف قبل زمنه الذي عاش فيه أو بعده بعدة قرون، وكان من الممكن أن يعالج فلسفة أخرى، وعلماً آخر ومشاكل من نمط مختلف ويستعمل تعبيراً من نوع آخر، وكان من الممكن ألا يكون أي شيء مما كتب على ما هو عليه.. ومع كل ذلك كان يقول نفس الشيء، وكان يمكن بحال أن يختلف روح المذهب ولا جوهره.

إن الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له في الوجود، وأقصى ما يمكن أن يقال: إنه يصل إليها أخر

وأهل الصفة: لم يتتلمذوا على الأفلاطونية الحديثة، أو على الفيثاغورية، فيتخذوا عنهم الزهد والتقوى منهجاً وسنداً.

ونقول في ناحية التشريع: إن سيدنا معاذاً، أو سيدنا عمر، أو سيدنا علياً، أو الإمام مالكاً: لم يدرسوا نظريات اليونان، حتى يتخذوها أساساً لفتاواهم وأحكامهم.

والبحث في القدرة وفي غيره من المشاكل الكلامية؛ كالبحث في الذات الإلهية... نشأ منذ عهد مبكر في الإسلام، بل لقد تجادل الصحابة في حياة الرسول نفسه في هذه الأمور، ولم يكونوا في ذلك منغمسين في شرح وتفسير «أفلاطون» و«أرسطو». واستمر الحديث والجدل، في مسائل علم الكلام هادئاً بطيئاً، أو عنيفاً سريعاً إلى أن نشأ «واصل بن عطاء» و«عمرو بن عبيد»، فنظما، وبسطا، وكونا فيه مذهباً على شيء كثير من النضج العقلي، ومع ذلك فإن الفلسفة اليونانية: من إلهيات وأخلاق، لم تكن قد ترجمت بعد.

٤ - آريون وساميون:

ونزعة «سانتلانا» إنما هي: نزعة مواطنيه الغربيين.

والنزاع بين الشرق والغرب: قديم ومستمر، وهو ليس نزاعاً حربياً فقط، إنما هو نزاع فكري أيضاً.

والغرب يريد أن ينال من شأن الشرق ما أمكن، ليسود هو ويستعلي، وكما استعمل في سبيل السيادة المالية، الوسائل المادية، استعمل أيضاً- لإضعاف الروح المعنوية في الشرق- الوسائل الفكرية.

وبدأ العزيفون للحقائق في الغرب، يقسمون الجنس البشري إلى نوعين كبيرين:

النوع الآري، ويتمثل خير ما يتمثل في أوربا، وخصوصاً شمالها.

والنوع السامي، ويتمثل خير ما يتمثل في الشرق الأوسط وفي الجنس العربي.

ثم أخذ الغربيون يتخيلون خصائص ومميزات لكل نوع. وانتهى بهم الوهم إلى أن الجنس الآري: مبتدع مبتكر مخترع.

وأن الجنس السامي: تابع مقلد: هو بطبيعته كذلك، وهو كذلك الآن وسيكون كذلك أبداً.

والنتيجة لهذه المقدمات الزائفة: أنه لم يكن للشرق فلسفة في الماضي، لأن الفلسفة: ابتداع واختراع وتنسيق، وذلك من خصائص الجنس الآري، وليس للشرق فلسفة في الحاضر، ولن يكون للشرق فلسفة في المستقبل.

وماسمى: فلسفة إسلامية إذن: ليس إلا تقليداً ومحاكاة لليونان..!

هو إذن: فلسفة يونانية مكتوبة بلسان العرب.

وتبدى «ريان» هذه الفكرة فى أواخر القرن التاسع عشر، وتزعم الدعوة لها، وكان «ريان» ذا شخصية جارفة، وأسلوب قوى واطلاع واسع؛ وكان لكل ذلك أثر بالغ فى نشر الفكرة ورواجها.

وأيد المستعمرون الفكرة بجاههم وبمالهم، وأضفت دعايتهم عليهم بريقاً كالسراب، يوهم بأنها حقيقة.

أيدها أعداء الشرق، على وجه العموم، فأخذت مجراها، وسارت شرقاً وغرباً، حتى لقد كادت، فى فترة من الفترات، تلبس صورة الحقيقة المطلقة.

وأخذ دارسو الإسلامية، من الغربيين، يبدءون بموجز عن الفلسفة اليونانية، وبإعطاء فكرة عن مدارس متناثرة فيما بين النهرين: دجلة والفرات، أو فى غير ذلك من الأماكن التى كانت موطناً للثقافة اليونانية وشعت منها هذه الثقافة على غيرها من الأقطار الشرقية.

لقد تحدث «ديبور» عن هذه المدارس، كما تحدث عنها «سانتلانا»، كما جعل جميع الغربيين حظاً وافراً فى تأليفاتهم للإشادة بقيمة التراث اليونانى وفضله على التراث العربى.

٥ - تاريخ الشرقيين للفلسفة اليونانية:

ومن المتصور: أن يكون ذلك موجوداً فى الغرب، فالغرب تسيطر عليه فكرة السيادة على الشرق باستمرار، وهو يتخذ دائماً كل الوسائل للتقليل من شأن الشرق ما استطاع إلى ذلك سبيلا!!

ولكن الذى ليس بمفهوم ولا بمتصور ولا بمستساغ: أن يجارى الشرقيون الغربيين، حينما يكتبون عن الفلسفة الإسلامية.

وبين أيدينا الآن بضعة كتب فى الفلسفة الإسلامية، تلحو كلها نحو المنهج الغربى: إنها تبتدئ هى الأخرى، بالتحدث عن الفلسفة اليونانية، وبشرح آراء الطبيعيين الأول، وآراء المدارس التى سبقت «سقراط»، ثم تستفيض فى شرح آراء «أفلاطون»، و«أرسطو»، ومنها ما يتوسع على الخصوص، فى شرح الأفلاطونية الحديثة.

٦ - خطأ وتعسف ومجازفة:

والمؤلفون الذين يفعلون ذلك- سواء أكانوا شرقيين أم غربيين- ليسوا على صواب منهجى، لأمرين:

١ - إنهم يحصرون أنفسهم فى إطار محدد، وهو القول- لا مناص- بالتقليد والتأثر والمتابعة، ويكون همهم- كل همهم- أن يثبتوا التقليد والمتابعة، والتأثر فى كل مسألة يتحدثون عنها.

٢ - إنهم يصمون القارئ، مباشرة، ومن أول الأمر، تجاه فكرة معينة، ويوحون إليه بها من الصحائف الأولى، وهو إما أن ينكر عليهم منهجهم، فيلتمس باستمرار، نقض آرائهم، ولو كان بعضها صحيحاً؛ أو يتابعهم فى منهجهم! فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء.

والواقع: أن من يبدأ التأليف فى الفلسفة الإسلامية: بفصل أو فصول عن الفلسفة اليونانية، أو عن مدرسة من مدارسهم، فقد تميز من أول الأمر لفكرة محددة، وسحب بذلك ثقة الناس به، كباحث.

وإذا تعصب الإنسان لفكرة، فإنه يتعسف- لا محالة- فى إثباتها:

ومن هنا كان هذا المظهر التعسفى الذى نراه عند كثير ممن كتبوا فى الفلسفة الإسلامية.

واستعمال كلمات: «التقليد، والتلفيق، والأخذ» التى نراها منثورة فى هذه الكتب بغير حساب: هى مظهر من مظاهر هذا التعسف.

ونريد أن نضرب الآن مثلا أو مثلين زيادة فى التوضيح لفكرة التعسف هذه:

إن النفس الإنسانية: إما أن تكون- بحسب الاحتمالات العقلية- خالدة، وإما أن تكون فانية وليس هناك رأى ثالث، ولا مناص من أن يقول المفكر بهذا أو ذاك.

وإذا ما قال أحد فلاسفة الإسلام بأن النفس خالدة وهى الفكرة التى نشئ عليها طفلا، ويافعاً وشاباً .. سارع مؤرخو الفلسفة، وقالوا: إنه أخذها عن «أفلاطون».

وإذا انحرف به تفكيره فقال: إن النفس فانية، سارع مؤرخو الفلسفة وقالوا إنه أخذها عن «أرسطو».

وإذا قال أحد فلاسفة الإسلام: إن صفاء النفس وشفافيتها: يؤدى إلى اتصالها بالملأ الأعلى، سارع مؤرخو الفلسفة- سامحهم الله- إلى القول بأنه أخذها عن «أفلاطون»، أو أخذها عن الأفلاطونية الحديثة.

وإذا ما أنكر ذلك سارعوا فقالوا: إنه يتابع «أرسطو».

ولكن المسألة: أضخم من ذلك، والتعسف يبلغ منتهاه، حينما يتحدثون عن الثقافة الإسلامية ككل:

إنهم! إذن: لا يتلمسون ولا يتعسفون فحسب، وإنما يجازفون ويتهورون:

فالتصوف الإسلامي: زعموا- نتيجة لثقافة أجنبية دخلت في الإسلام، والفلسفة الإسلامية: ليست إلا تقليداً للفلسفة اليونانية، والتشريع الإسلامي: يستمد من التشريع الروماني».

الغريب في الأمر: أنهم ينقسمون فرقاً تتجادل في المصادر والمنابع كأنهم يعتقدون: أن القراء يأخذون آراءهم مأخذ الجد، ويعتبرونها بحثاً علمياً صحيحاً.

ولنضرب مثلا يوضح إلى أي مدى يبلغ الاستهتار العلمي:

فالزهد والتصوف. أثران للقرآن، والحديث، ولحياة الرسول، ﷺ الشخصية.

ومع بداهة ذلك. فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين، يأخذون في الجدل حول مصدر الزهد والتصوف في الإسلام

يراه بعضهم في المسيحية، ويراه آخرون: في الديانة الفارسية، وقوم يردونه أثراً من آثار العقائد الهندية، وآخرون: يردون أصوله في الأفلاطونية الحديثة.

ثم يتجادلون، ويصطنعون مظهر الجد في جدلهم، ويضرب الجدل حول هذه المنابع والأصول: من الغرب إلى الشرق، فيتجادل الشرقيون أيضاً حول أصول التصوف، ومنابعه ومصادره الأجنبية عن الإسلام.

وفي حمية الجدل، وفي فورة المناقشة، تتناسى الحقائق الثابتة، وهي: أن الزهد، كان منذ ظهور الإسلام: وأن التصوف، نشأ مع الإسلام؛ وأن التشريع، وجد مع القرآن، وأن كل هذه المسائل، كانت في القرآن، وكان الرسول، ﷺ، مثلا حياً لتطبيقها، وكذلك كان شأن الكثير من أصحابه.

٧ - انهيار نظرية التفرقة بين ساميين وآريين:

إن الباطل كان زهوقاً . ثم تنهار النظرية المزيفة التي كانت الأساس لكل هذا الباطل، وهي نظرية التفرقة في الخصائص والمواهب والصفات، بين جنس سامي، وجنس آري.

وكان انهيارها على أيدي الغربيين أنفسهم، ومن الحق أن نقول:

إن انهيارها لم يكن على أيدي المستشرقين، ومن لف لفهم، من رجال الاستعمار وأذنابه، وإنما كان على أيدي رجال أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده.

وذكر هؤلاء الغربيون الأسباب في نشأة النظرية الزائفة، وترجع هذه الأسباب في نظرهم إلى العواطف، والتعصب والهوى.

ونحن نضيف إلى ذلك، أن الاستعمار، والعداوة ضد الإسلام، كانا سبباً في رواجها وانتشارها.

وإذا انهارت النظرية من أساسها، فقد انهار ما بني عليها من زيف ومن باطل.

كتبت المجلة العلمية الأمريكية مقالا بعنوان: «آريون وساميون» ترجمته مجلة المقتطف ونشرته في يونيه سنه ١٩٤٤ . يقول الكاتب:

«وإن في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شئ جديد، بل هي ناحية جديدة من مذهب سري في خلال القرن التاسع عشر.

مؤداه:

إن بعض طوائف من الناس لها حق منزل في أن تسود الطوائف الأخرى.

ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزي «دانيال ده دوا» مؤلف رواية: «روبنسن كروزو» بأنه مطالب من قبل نفسه، بل ومن قبل الحق والعدل. أن يهب إلى السخرية من مثل هذا الرأي الذي يرمي إلى تبوؤ سلالة معينة: المكانة العليا في تاريخ الإنسانية، كأن هذه المكانة خاصة بها، من طريق الوضع الإلهي.

ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها في الطبيعة البشرية، فتطغى على صوت العقل ونوازع المنطق.

فتبدو نظرية التفوق العنصري، أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى في خلال عصور التاريخ.. مع أن العقل والعلم، لا يؤيدان الأركان الواهية التي تقوم عليها.

ونحن الآن نشهد انبثاق هذه الفكرة، أو هذه النزعة من جديد، بعد ما كنا قد ظننا، أنه قد قضي عليها في أواخر القرن التاسع عشر.

ونظرية التفوق النوردي: هي فرع من نظرية التفوق الآري.

أي تفوق الشعوب الآرية التي كان زعيمها، ذلك الأرستقراطي الفرنسي، الكونت جوزيف أرثر دي جوبينو المتوفى سنة ١٨٨٢م.

فـ «جوبينو» هذا ذهب إلى أن الشعوب الآرية وحدها دون غيرها، هي التي خلقت كل ما له قيمة في الحضارة وحافظت عليه.

وفكرة وجود سلالة آرية: إنما نشأت عن تشابه اللغة الهندية الأوربية، مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترتد إلى أصل واحد هو اللغة الآرية.

والقول بتفرع اللغات الهندية الأوربية، من اللغة الآرية: قول له سند صحيح.

أما ما ذهب إليه جوبينو، من أن وجود لغة آرية أصلية تفرعت منها اللغات الهندية الأوربية، يقتضي كذلك وجود سلالة آرية، فقد كان وهماً من الأوهام.

فلما خلقت هذه السلالة الوهمية على الطريق المتقدم، أسندت إليها جميع الفضائل.

وقيل: إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمن إلى حديثه.

وقيل: إن النورديين: هم سلالة الآريين الذين توطنوا شمال أوربا في القديم، ومنهم الشعوب الدنماركية، والأنجلوسكسونية. ومع ذلك لم يستطع أحد من العلماء أن يأتي بسند علمي واحد على أن السلالة الآرية، كانت موجودة حقيقة، إذ ليس ثمت علاقة حتمية بين اللغة والسلالة.

فالآرية لغة، واستعمالها للدلالة على سلالة معينة، كما يستعملها الألمان اليوم، ليس له مسوغ علمي واحد.

أما الشعوب النوردية. فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق، بل ليس من المؤكد أنهم ينتمون إلى سلالة صريحة النسب أو(١).

وقد كتب الأستاذ «جرج بواسُّو» كتاباً بعنوان «الآريون» عرَّب المرحوم الشيخ «مصطفى عبد الرازق» عرضاً لهذا الكتاب عن مجلة الشهر الفرنسية، نقتطف منه ما يلي:

«ونجد في الكتاب: أن كل الأمم التي هي من الأسرة الآرية. صيغت من خليط من عناصر الأجناس الأولى، وما يكون لأمة أن تعتز بأن لها من السماء حظاً أكبر من حظ غيرها، على أن هذا النقاء ليس مما يستطاع تحديده.

ثم إن المدنية الآرية: هي أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التي شملتها هذه المدنية، إذ إن كل عنصر ساهم فيها بشمائله ومعارفه على نسب متعادلة».

٨ - الرأي الصحيح هو رأي فلاسفة الإسلام أنفسهم:

ليس معنى ما تقدم: أننا نريد نفي كل أثر للفلسفة اليونانية، في الفلسفة الإسلامية. ذلك ما لا يقول به منصف.

ورأينا في الموضوع: هو رأي الباحثين الذين لا يحملهم باعث- أيا كان- على قول أو رأي يجافي الحقيقة.

والواقع: أن فلاسفة الإسلام أنفسهم: ذكروا القول الفصل في الموضوع الذي نحن بصدده: ذكروه في أسلوب جميل مهذب رقيق، يليق حقيقة بالمستوى الذابه الذي وصلوا إليه.

ونحن نذكر في هذا الصدد رأي «الكندي»، ورأي «ابن سينا»، ثم نستخلص منهما الفكرة المستقيمة عن هذا الموضوع.

يقول «الكندي»:

«ومن أوجب الحق، ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الجزئية. فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية؟! فإنهم، وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا

(١) المقتطف يونيه ١٩٣٤.

أسباباً وشركاء، فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته، ولا سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من الفلاسفة قبلنا من غير أهل لساننا. أنه لم ينل الحق- بما يستحق الحق- أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً بالإضافة إلا ما يستأهل الحق، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل.

فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، سيما ممن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا، لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مدتنا كلها- هذه الآراء الحقية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك: إنما اجتمع في الأعصار السابقة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك.

وغير ممكن: أن يجتمع في زمن المرء الواحد، وإن اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب: ما اجتمع بمثل ذلك: من شدة البحث، والطاف النظر، وإيثار الدأب: في أضعاف ذلك من الزمان، الأضعاف الكثير.

ويقول: «فحسن بنا- إذ كنا حراساً على تقويم نوعنا، إذ الحق في ذلك-: أن نلزم في كتابنا هذا، عاداتنا في جميع موضوعاتنا: من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً عن أبناء هذه السبل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان وبقدر طاقاتنا».

ويقول ابن سينا:

«وبعد، فقد نزعت الهمة بنا: أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه لا تلفت فيه لفت عصبية أو هوى، أو عادة أو إلف، ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من الفلاسفة، المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، مع اعتراف منا بفضل أهل الفضل سلفهم، يريد به أرسطو، في تنبيه لما نام ذووه وأستاره، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء، وفي

تفطنه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم، وفي إطلاعه الناس على مابينها فيه السلف، وأهل بلاده، وهذا أقصى ما يقدر عليه إنسان: يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط وتهذيب مفسد ويحق على من بعده. أن يلموا شعثه، ويرموا ثلما يجدونه فيما بناه ويفرعوا أصولا أعطاها، فما قدر من بعده أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه، فذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو إصلاح له، أو تنقيح إياه.

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه، أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم. وكان الزمان الذي استحنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا، من توفيق الله: ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه، ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق– ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفا حرفا فوفقنا على ما تقابل وعلى ما عصى، وطالبنا لكل شئ وجهة، فحق ما حق وزاف مازاف.

ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاحتراز إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه، وأغشينا عما تخبطوا فيه، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشئ الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير: فقد غطيناه بأغطية التغافل.

مما سبق نرى: أن «الكندي»، يشكر الفلاسفة الذين سبقوه، ويعترف بأنهم قصروا عن بعض الحق، ويعتذر عنهم في تقصيرهم هذا.

ذلك أنه لا يتأتى لشخص أن يحيط بأطراف الحق، وإنما كل ما يمكن أن ينال الشخص في حياته بجده وجهده، شئ يسير من الحق، بل بعض الناس، برغم جده وجهده: لم ينل منه شيئا.

وطريقته التي يصرح بها: إنما هي، دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية، فينفي منها الباطل، ويقر الحق، ويتمم ما قصروا عنه، ويضع لبنة في الصرح الذي تحاول الإنسانية، منذ نشأت، بناءه وتشييده.

وابن سيناء استعرض كلام السابقين، حرفا حرفا، حتى تبين الحق فيه والزائف، ثم أكمل ما أراده السابقون ولم يصلوا إليه، فقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه.

هناك إذن: آراء السابقين، وفيها حق وباطل، وفيها قصور ونقص، وهذه الآراء غربلها فلاسفة الإسلام، واستبقوا حقها ونفضوا أيديهم من باطلها، ثم أكملوا ما يحتاج إلى التكملة، وزادوا ما يحتاج إلى الزيادة، وجددوا، وابتكروا: فكانت الفلسفة الإسلامية.

ولقد كتبنا، من قبل، في هذا الموضوع نفسه، ونورد منه فقرة زيادة في الإيضاح:

«أما الرأي الذي نراه، وهو الرأي الذي يقره كل منصف، ولا يجد مناصاً من اعتناقه، فهو الرأي الذي تحدث به «الكندي» فيلسوف العرب، وتحدث به «ابن سيناء» وغيره أيضاً.

يرى هؤلاء: أن الحق: لا يمكن أن يحيط به فرد من الأفراد، بالبحث والدراسة، مهما طال عمره، بل ولا يمكن أن يحيط به جيل من الأجيال، مهما جد في البحث والتحصيل، وعشاق الحقيقة: يتابعون البحث، منذ أن وجدت الإنسانية: فيصلون بالتوالي إلى بعض ما يجاهدون في الوصول إليه.

والحق إذن، ينكشف شيئاً فشيئاً، وهو: أعز منالا من أن يسفر القناع لكل طارق، مهما بلغ من العبقرية.

لقد كشف القناع عن جزء من الحق في الأزمنة القديمة، ويجب أن نشكر الذين جاهدوا في سبيل ذلك، على حد تعبير «الكندي».

ولكن لا يزال محيط المسائل ضخماً شاسعاً، بل إنه: كلما تكشف جزء منه تبين عظم ما وراءه من مسائل.

والموقف الصواب: ألا يبني الباحث المتأخر صرح الحق من جديد لبنة لبنة، وإنما ينظر فيما ترك الأوائل من آراء.

فإذا ما اتخذ هذا الموقف وجد فيها ماهو متهافت، قد انحرف عن الطريق وضل.

ووجد فيها ما أصله ثابت: قد شيد على أسس متينة فأصاب الحق.

ووجد من جهة ثالثة نقصاً ومجهولا.

فهو إذن، كباحث وراء الحق.

يأخذ الحق الصراح

ويهدم الزيف والباطل.

ويبني مالم يتم بناؤه.

ويجاهد في الكشف عما لا يزال مجهولا.

هذا، فيما يرى «الكندي» و«ابن سينا» وغيرهما: موقف الإسلاميين من الفلسفات القديمة. نظروا فيها، فانتقدوا منها الباطل، واعتمدوا الحق، وساهموا في تكملة صرح الحق، على قدر طاقتهم.

ويقول الدكتور «محمد عبد الهادي أبو ريده» بحق:

«ومهما بدا من شبه، بين آراء مفكري الإسلام، وآراء غيرهم ممن سبقهم أو عاصرهم، فإن آراء الإسلاميين، لها طابعها الخاص، ولها مكانتها في نظام واسع، بحيث لا يصلح النظر إليها منعزلة، بل من حيث صورتها الخاصة، وعلاقتها بغيرها ووظيفتها في جملة البناء الفكري عند أصحابها.

ويجب على الباحث: أن يراعي ذلك، لأنه ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد، فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسي خالص، ولا فيلسوف أفلاطوني خالص:

والفكرة الفلسفية: عندما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى، وتدخل في نظام فكري جديد: تتغير من وجوه شتى، وهي في هذه الحال، ليست ملكاً لأهلها الأولين، بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم، وجملة تفكيرهم الفلسفي[1]». أهـ.

«ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد».

تلك كلمة حق، ومن هنا كان جميلا. أن يعترف الأستاذ «دوجا» بالوضع الصحيح، وأن يعبر عنه، في صورة أسئلة:

يقول الأستاذ «دوجا»:

«هل يظن ظان: أن عقلا كعقل «ابن سينا»: لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟

وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية: ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربي؟[2]».

٩ - نحو الانصاف:

على أن الله تعالى: قد وفق رجالا منصفين من الغرب لرد هجمات التعصب والهوى الصادرة من بني وطنهم. وتكرر القول بأنهم ليسوا من المستشرقين ولا من أذناب الاستعمار، ومن أمثلة ذلك.

(١) رسائل الكندي (٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق التمهيد ص١٢

الأستاذ: «كارادافو»: وهو فيلسوف ورياضي إيطالي، يقول عن «الكندي»: إنه واحد من بين الاثني عشر العباقرة في العالم.

ويقول الأستاذ: «فلنت Flint» عن «ابن خلدون»:

إن «أفلاطون، وأرسطو وأوجستين» ليسوا نظراء «لابن خلدون» وكل من عداهم غير جدير، حتى بأن يذكر إلى جانبه[1]».

أما فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية، ككل، وأنها كانت إلهاماً، ومصدرا وعاملا أساسياً للحضارة الغربية، فإننا نستمع القراء في أن ننقل ما يلي عن كتاب: «تجديد التفكير الديني في الإسلام» للدكتور محمد إقبال: ترجمة الأستاذ عباس محمود.

يقول الدكتور محمد إقبال:

لقد كانت أوربا بطيئة، نوعاً ما، في إدراك الأسس الإسلامي منهجها العلمي

وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة.

وسأتلو عليكم فقرة، أو فقرتين من كتاب «منشأ الإنسانية»

«Making of Humanity»

الذي ألفه بريفولت «Briffault»

يقول «بريفولت»

إن «روجر بيكون» درس علمه العربية والعلوم العربية، في مدرسة أكسفورد على علماء مطلعيها العرب في الأندلس، وليس «لروجر بيكون» ولا لسميه الذي جاء بعده، الحق في أن ينسب إليهما العضل في ابتكار المنهج التجريبي، فلم يكن «روجر بيكون» إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يعل قط من التصريح بأن معرفة معاصريه بطبيعة العلم، وعلوم العرب، هو الطريق الوحيد لمعرفة الحقيقة.

والمناقشات التي دارت حول وضعي المنهج التجريبي هي طرف من التحريف بهدم الأصول الحضارية الأوربية.

وقد كان المنهج العربي التجريبي، في عصر «بيكون»: قد انتشر انتشاراً واسعاً وتكتب الناس، في لهف، على تحصيله في ربوع أوربا.

لقد كان العلم أهم ما جاءت به الحضارة العربية على العالم الحديث، ولكن ثماره كانت بطيئة النضج.

وإن العبقرية التي ولدتها ثقافة العرب في إسبانيا لم تنهض، في عنفوانها، إلا بعد مضي وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام، ولم يكن العلم وحده هو الذي أعاد

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ترجمة عباس محمود.

إلى أوربا الحديثة، بل إن مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية: بعثت بباكورة أشعتها إلى الحياة الأوربية[1].

ويقول:

«فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوربي، إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤثرات، توجد أوضح ما تكون، وأهم ما تكون في نشأة تلك الطاقة التي تكون ما للعالم الحديث من قوة متدابرة ثابته، وفي المصدر القوي لازدهاره. أي في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي.

إن ما يدين به علمنا لعلم العرب، ليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب، بل يدين هذا العالم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجوده نفسه».

«فالعالم القديم، كما رأيناه لم يكن للعلم فيه وجود. وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم: كانت علوماً أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم، وأخذوها عن سواهم. ولم تدأقم في يوم من الأيام، فتمتزج امتزاجاً كلياً بالثقافة اليونانية.

وقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام، ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث، في دأب وأناة وجمع المعلومات الإيجابية، وتركيزها، والمناهج التفصيلية للعلم، والملاحظة الدقيقة، المستمرة، والبحث التجريبي، كل ذلك، كان غريباً تماماً عن المزاج اليوناني.

ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم، إلا في الإسكندرية في عهدها الهليني.

أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة، لطرق التجربة، والملاحظة، والمقاييس، ولتطور الرياضة إلى صورة لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية، أدخلها العرب إلى العالم الأوربي[2]، أهم

أما بعد، فإن أملنا الوحيد، وهدفنا من كل ما تقدم إنما هو الإنصاف، ولعل أبناء الشرق، في تقدمهم السريع في سلم الحضارة، يدركون مكانتهم الممتازة، فيعملون على إظهارها، ويتابعون العمل للوصول إلى المساهمة الفعالة، في السير بالإنسانية نحو التقدم والرقي.

وبالله التوفيق.

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني؛ ترجمة عباس محمود.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الديني نقلا عن الأستاذ بريفولت في كتابه بناء الإنسانية.

الفصل العاشر

مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام

١ - هدفنا من كتابة هذا الفصل:

ليس من هدفنا - في هذا الفصل - أن نستفيض في الكتابة عن الترجمة، ذلك أن الذين يستفيضون فيه إما أن يكون هدفهم

١ - البيان الكامل التام لهذه المرحلة، فيبحثون في نشأتها، وبواعثها وتطوراتها، والكتب التي ترجمت كتاباً كتاباً، ويتحدثون عن المترجمين، وما ترجمة كل منهم، وعن أيامهم من ذلك مجرد التأريخ لهذه الظاهرة كمثل ذلك صاحب كتاب الفهرست مثلا.

٢ - وإما أن يكون هدفهم من الاستقصاء: الحكم على الفلسفة الإسلامية بأنها تقليد للفلسفة اليونانية أو اقتباس منها، وأن نشأتها وظهورها مدينا لما ترجم من آثار

وما دمنا لا نهدف إلى هذا ولا إلى ذاك، فإننا سنقتصر على إعطاء صورة مجملة موجزة، ونكتبها كافية عن هذه المرحلة التي يراها بعض الناس عاملا أساسيًا في تكوين الفلسفة الإسلامية، ونراها نحن، عاملا ثانوياً مساعداً.

٢ - بدء الترجمة:

كان «خالد بن يزيد» أول من فكر في أمر الترجمة إلى اللغة العربية. يقول «الجاحظ» في كتاب: البيان والتبيين.

«وكان «خالد بن يزيد بن معاوية» خطيباً شاعراً، وفصيحاً جامعاً، وجيد الرأي، كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء».

ويزيد «ابن النديم» في كتابة: «الفهرست» بعض الإيضاح عن جنسية المترجمين الذين قاموا بما أمر «خالد» فيقول:

«كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥- ٧٠٤) يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلا في نفسه، وله همة ومحبة للعلوم. خطر بباله الصنعة[1]، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين: ممن كان بنزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي، وهذا أول نقل كان في الإسلام».

وفي موضع آخر يزيدنا «ابن النديم» إيضاحاً، عن السبب الذي جعل خالداً يعنى بترجمة كتب الكيمياء على الخصوص فيقول:

(١) كلمة الصنعة معناها الكيمياء القديمة. أي: تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة.

«قال «محمد بن إسحاق»: الذي حلى بإخراج كتب القدماء في الصنعة: «خالد بن يزيد ابن معاوية». وكان خطيباً، شاعراً، فصيحاً، حازماً، ذا رأي وهو أول من ترجم له: كتب الطب والنجوم، وكتب الكيمياء.

وكان جواداً، يقال: إنه قيل له لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة.

فقال «خالد»: ما أطلب بذلك إلا أن أغني أصحابي وإخواني، إني طمعت في الخلافة فاختُرِمت دوني. فلم أجد منها عوضاً إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة، فلا أجوع أحداً عرفني يوماً أو عرفته، إلى أن يقف بباب السلطان رغبة أو رهبة[1].

٣ - الترجمة في عهد الدولة العباسية:

أما الترجمة في عهد الدولة العباسية، فإن «ابن أبي أصيبعة» يعطينا صورة مجملة عامة عنها، مبتدئاً بالحديث عن الأسباب التي صرفت الدولة الإسلامية عن الترجمة من قبل:

قال «ابن أبي أصيبعة»:

وكانت العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا بلغتها، ومعرفة أحكام شريعتها، حاشا صناعة الطب، فإنها كانت موجودة عند أفراد من العرب غير منكرة عند جماهيرهم، لحاجة الناس طُرّاً إليها؛ ولما كان عندهم من الأثر عن النبي، ﷺ، في الحث عليها حيث يقول:

«يا عباد الله تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء، إلا وضع له دواء، إلا واحداً، وهو الهرم...».

«هذه كانت حالة العرب في الدولة الأموية، فلما أدال الله تعالى للهاشمية وصرف الملك إليهم: ثابت الهمم من خمولها، وهبت الفطن من سباتها، فكان أول من عني منهم بالعلوم، الخليفة الثاني، «أبو جعفر المنصور».. فكان رحمه الله، مع براعته في الفقه، مقدماً في علم الفلسفة، وخاصة في علم صناعة النجوم كلفاً وبأهلها.

ثم لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم، «عبد الله المأمون بن الرشيد، بن محمد المهدي، بن أبي جعفر المنصور»، تمم ما بدأ به جده المنصور، فأقبل على طلب العلم في مواضعه، واستخراجه من معادنه، بفضل همته الشريفة، وقوة نفسه الفاضلة، فداخل ملوك الروم، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب «أفلاطون، وأرسطاليس، وأبقراط، وجالينوس، وأقليدس، وبطليموس، وغيرهم من الفلاسفة».

(١) كتاب الفهرست ص٣٥٤.

فاستجاد لها مهرة التراجمة، وكلفهم بإحكام ترجمتها، فترجمت له على غاية ما أمكن، ثم حض الناس على قراءتها، ورغبهم في تعلمها، فنفقت سوق العلم في زمانه، وقامت دولة الحكمة في عصره، وتنافس أولو النباهة في العلوم، لما كانوا يرون من إحسانه لمنتحليها، واختصاصه لمتقلديها، فكان يخلو بهم ويأنس بمناظرتهم ويتلذذ بمذاكرتهم، فينالون عنده المنازل الرفيعة، والمراتب السنية، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء: والفقهاء، والمحدثين، والمتكلمين، وأهل اللغة، والأخبار، والمعرفة بالشعر، والنسب، فأتقن جماعة من ذوي الفنون والتعلم، في أيامه، كثيراً من أجزاء الفلسفة، ومدوا لمن بعدهم مناهج الطلب، ومهدوا أصول الأدب، حتى كانت الدولة العباسية تضاهي الدولة الرومية، أيام اكتمالها، وزمان اجتماع شملها.

وقال في موضع آخر: «إن أول علم اعتني به عن علوم الفلسفة، علم المنطق والنجوم».

«وأما المنطق فأول من اشتهر به، في هذه الدولة، «عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي»، كاتب «أبي جعفر المنصور»، فإنه ترجم كتب «أرسطاطاليس» المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق، وهي كتاب «قاطاغورياس[1]»، وكتاب: «باري أرمينياس[2]»، وكتاب «أنولوطيقا[2]». وترجم مع ذلك المدخل المعروف بـ «إيساغوجي» لـ «فرفوريوس» الصوري، وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بـ «كليلة ودمنة»، وهو أول ما ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية..

وأما علم النجوم فأول من عني به في هذه الدولة «محمد بن إبراهيم الفزاري»، وذلك أن «الحسن بن محمد بن عميد» المعروف بـ «ابن الآدمي» ذكر في زيجه الكبير المعروف بـ «علم العقدة»: أنه قدم على «الحضرة المنصورة» في سنة ١٥٦ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف «بالسند هند» في حركات النجوم.. فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية» أهـ.

في عهد «المأمون» اتسعت الترجمة وانتشرت بل لقد تنافس كثير من الوجهاء في تبني الترجمة والتوسعة على المترجمين، وقد شجع «المأمون» كل ذلك، وساهم بالنصيب الأوفر في تشجيع الترجمة على العموم.

وفعل «المأمون» ما لم يفعله السابقون، ونعني: أنه ترجم الكتب الخاصة بالإلهيات، وبالأخلاق وبالنفس.

(١) كتاب قاطغورياس: أي المقولات. (٢) أي كتاب القياس.

(٣) هو كتاب «أنالوطيقا» وهو: أما أنولوطيقا الأولى، يعني: القياس، وأنالوطيقى الثانية، يعني: البرهان.

أما الأسباب الداعية، فموقف «المأمون» هذا، فيختلف فيها المؤرخون، ولعلها- مجتمعة- كانت داعية «المأمون» إلى الترجمة.

من هذه الأسباب الداعية، ما حكاه «ابن النديم»:

من أن «المأمون» رأى في منامه رجلا أبيض اللون- مشربا بحمرة، واسع الجبهة، حسن الشمائل، جالساً على سرير، قال «المأمون»:

وكأني بين يديه قد ملئت هيبة.

فقلت: من أنت؟

فقال: أنا «أرسطو»

فسررت به، وقلت: أيها الحكيم أسألك؟

قال: سل.

قلت: ما الحسن؟

قال: ماحسن في العقل.

قلت: ثم ماذا؟

قال: ماحسن في الشرع.

قلت: ثم ماذا؟

قال: ماحسن عند الجمهور

قلت: ثم ماذا؟

قال: ثم لا ثم.

قلت: زدني.

قال: عليك بالتوحيد.

هذا السبب يراه «سانتلانا»، أشبه بالأساطير منه بالحقائق.

ويرى آخرون: أنه تعبير عمايشعر به المأمون من تقدير «لأرسطو»

وقد يكون السبب الذي دفع المأمون إلى الترجمة، هو استعداده الخاص الذي ينسجم كل الانسجام مع الاتجاه الاعتزالي.

وقد يكون السبب هو نشأة «المأمون» وثقافته.

ولقد دخل «المأمون»- في عقد- في الخصومة الخاصة بخلق القرآن، وأصبحت المسألة بالنسبة له، على أعظم جانب من الأهمية، ومن الجائز أنه رأى معا يساعده في نصرة رأيه: ترجمة الكتب اليونانية الخاصة بالإلهيات، وبالأخلاق.

٤ - الخطأ في الترجمة:

قال «أبو حيان التوحيدي» المتوفى سنة ٤١٠هـ في كتابه «المقابسات» على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية، ومن العبرانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية- قد أخفت بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد.

ولو كانت معاني يونان تهجس في نفس العرب مع ثيابها الرائع: وتصرفها الواسع، وافتنانها المعجز، وسعيها المشهورة، لكانت لحكمة تصل إليها صافية بلا شوب، وكاملة بلا نقص.

ولو كنا نفقه من الأوائل أغراضهم بفهمهم، لكان ذلك أيضاً نافعاً للغليل، وداعياً للسبيل، ومبلغاً إلى الحد المطلوب.

ويسجل «الغزالي» هذا التحريف فيقول في كتابه: (تهافت الفلاسفة):

«ثم المترجمون لكلام «أرسطو»: لم يفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم.

ثم إنه من المعروف: أن الترجمة تحتاج إلى ثلاثة أمور:

١ - إتقان اللغة المترجم منها.

٢ - إتقان اللغة المترجم إليها.

٣ - المعرفة بالمادة المترجمة.

وكثير من المترجمين لم تكن تتوافر فيهم هذه الشروط بأكملها.

ولذلك: كان يأمر الخلفاء بإصلاح بعض التراجم، أو بإعادة ترجمتها من جديد: كما فعل- فيما يروى- الكندي في كتاب الربوبية المعزو «لأرسطو». فقد أصلح ترجمته.

على أن الخطأ الذي كان يقع فيه التراجمة. لم يكن في المعنى فحسب، وإنما كان كذلك في نسبة بعض الكتب إلى غير مؤلفيها.

والخطأ من هذا النوع، وقع فيه السريان قبل العرب؛ ولعل وقوع السريان في هذا الخطأ، هو الذي أثر على العرب في تلك الناحية.

هذا الخطأ كان له أحياناً بعض الآثار الخطيرة، فمثلا كتاب الربوبية قد عزي «لأرسطو»، فلما اطلع «الفارابي» على هذا الكتاب، واعتقد أنه «لأرسطو»، قام بتحرير نظريته المشهورة في التوفيق، بين آراء «أفلاطون وأرسطو» معتمداً، على الخصوص، على هذا الكتاب.

وقع «الفارابي» في الخطأ، وانهارت نظريته في التوفيق، بمجرد أن عرف أن هذا الكتاب ليس «لأرسطو» وإنما هو فصول أخذت، أو لخصت من تساعيات «أفلوطين»، وهو بعيد عن روح «أرسطو».

الفصل الحادى عشر

الكندى

(١٧٥هـ - ٢٥٢هـ)

«نحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم باجتهادنا، في تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له، الكافرين، عن ذلك، بالحجج القاصمة لكفرهم، والهاتكة لسجوف ضلالهم، المخبرة عن عورات نحلة الفردية، أن يحرسنا ومن سلك سبيلنا، بحصن عزه الذي لا يرام.

وأن يلبسنا سرابيل جُنّته الواقية، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة، حتى يبلّغنا بذلك نهاية نيته: من نصرة الحق وتأييد الصدق.

ويبلّغنا بذلك درجة من ارتضى نيته، وقبل فعله، ووهب له الفلج والظفر، على أضداده الكافرين نعمته، والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده».

«الكندى»

١- تقدير الكندى[1]:

«فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها».

«القفطى»

«وكانت دولة المعتصم: تتجمل به وبمصنفاته، وهي كثيرة جداً».

«ابن بهاتة المصرى».

«كان عظيم المنزلة عند «المأمون» و«المعتصم»، وعند ابنه: «أحمد».

طبقات الأطباء

كان «الكندى» رجلاً منصرفاً إلى جد الحياة، عاكفاً على الحكمة، ينظر فيها التماساً لكمال نفسه.

«ويقوم بأول محاولة لتوطئتها، أو مدافعة ما يعوق قومه عن الإقبال عليها، من العصبية الجنسية، والعصبية الدينية».

«مصطفى عبدالرازق»

(١) دعن في هذا الفصل، مديدون - في كثير - إلى الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثاني، وإلى الأستاذ الفاضل الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده في كتابه رسائل الكندي، والدكتور الفاضل الأستاذ أحمد فؤاد الأهواني في نشره لرسالة الفلسفة الأولى، جزاهم الله خيراً عن العلم وأهله.

«كان «الكندى» هادئاً في حياته، آخذاً بأسباب الاقتصاد والنظام وسياسة النفس، ومجاهدة شهواتها ...

«وقد كان الرجل، في خلقه وعقله، من أعظم ما عرف البشر ...

يقول «ده بوير» في دائرة المعارف الإسلامية، عند ترجمته للكندى:

«بن «كوردان» Curdan، وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة Le Reaissance «بنيسانس»

يعد «الكندى» واحداً من اثنى عشر، هم أنفذ الناس عقلاً، وأنه كان في القرون الوسطى يعتبر واحداً من ثمانية، هم أئمة العلوم الفلكية».

«مصطفى عبدالرازق»

٢- نسبه:

هو «أبو يوسف» يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس.

وقد رفع الأشعث بن قيس بتحدث عن مآثر قومه وفعالهم في الجاهلية أمام «كسرى»، فقال:

لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر، وقديم زحمها الأكبر، وأنا غياث الذريات.

فقالوا: لم يا أبا كندة؟

قال: لأنا ورثنا ملك كندة، فاستظللنا بأفنانه، وتقلدنا منتهى الأعظم، وتوسطنا بحبوحة الأكرم.

و«الأشعث بن قيس»: أول من أسلم من أجداد الكندى.

يقول صاحب تاريخ بغداد عنه:

«قدم على رسول الله، ﷺ، في وفد كنده».

ويعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة.

وله عن النبي، ﷺ، رواية.

وقد شهد، مع «سعد بن أبي وقاص»، قتال الفرس بالعراق.

وكان على رايه كنده يوم صفين مع «على بن أبي طالب».

وحضر قتال الخوارج بالنهروان.

وورد المدائن، ثم عاد إلى الكوفة فأقام بها حتى مات، في الوقت الذي صالح فيه «الحسن ابن على»، «معاوية بن أبي سفيان»، وصلى عليه «القعقاع» ...

مات في آخر سنة أربعين بعد قتل «على»، بأربعين ليلة - فيما أخبر ولده - وتوفي وهو ابن ثلاث وستين ...

وقد كان من الطبيعي - وأمر «الأشعث بن قيس» كما ذكر - أن ينال أبناؤه وأحفاده من نباهة الذكر، ورفعة المكانة ما هم به جديرون.

بيد أن حادثين: نذرتا ملوك بنى أمية منهم، فخفت ذكرهم طيلة عهد الدولة الأموية.

أما الحادثة الأولى، فهى: استعمال «ابن الزبير» «محمد بن الأشعث» على الموصل، وقد كان بين «ابن الزبير» و«معاوية» عداوة مستحكمة، وحروب مشتعلة.

أما الحادثة الثانية، فهى: حادثة خروج «عبدالرحمن بن محمد بن الأشعث» على «عبدالملك بن مروان»، فقد ثار - كما يقول الدكتور «طه حسين» - بالحجاج وخلع «عبدالملك»، وعرض ملك آل مروان للزوال.

ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية، وستيلاء الدولة العباسية على الحكم، بدأ يأخذ بيت الكندى مكانته التى تليق به.

فلما كان عهد الخليفة «المهدى»، تولى والد «الكندى» ولاية الكوفة، واشتهر بالكرم، فأخذ يقصده ذو الحاجة، ويقصده الشعراء، يمتدحونه، أما ينالون من بره وخيره.

ومن شعر (نصيب) فيه:

أعير، لأبناء السبيل موارد ... إلى بيته، تهديهم، وطريق

وإن عدّ أنسابُ الملوك وجدته ... إلى نسب يطرهم ويفوق

أما شخصيته: فكانت، من المهابة بحيث:

«كان يزاحم بمنكبه أيام معصومة الخليفة، وكانت ولاية الكوفة دُولة بينه وبينهم[1].

بل كان ابن عم الخليفة يلجأ إلى «إسحاق بن الصباح» ليلين من شكيمة القاسم: «شريك ابن عبدالله»[2].

٣- نشأته وثقافته:

ولد «الكندى» فى أواخر حياة أبيه، وتوفى والده، وهو لم يبلغ من الشباب بعد.

«نشأ فى الكوفة فى أعتاب تراث من السؤدد ومن الغنى، وفى حضن اليتم وظل الجاه وترف»[3].

وكتب بغداد، إذ ذاك فى عز ازدهارها: ثقافة وحضارة وثراء، لذلك كانت تتطلع إليها نظر من يطمحون إلى نباهة الذكر، بالعلم، أو بالثراء أو بالجاه والحظوة لدى الخلفاء.

وكان من الطبيعى أن ينتقل «الكندى» من الكوفة إلى بغداد.

وفى بغداد اشتغل - كما يقول «ابن نباتة» - بعلم الأدب، ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها ثم لم تقنعه الطلعة لتكتفى بميدان واحد من ميادين العلم، أو تقتصر على لغة واحدة وحده يتعلم من اللغات مايشبع طموحه العلمى.

---

(١) عيون العرب.. لمصطفى عبد الرازق.

(٢) فلاسفة العرب والعلم الثانى ص١٥.

* المصدر السابق ص١٨.

وقد حدثنا المؤرخون له: بأنه كان من أبرع التراجمة.

ويحدثنا صاحب «أخبار الحكماء» بأن:

«مما اشتهر من كتب «بطليموس» وخرج إلى العربية.. كتاب: «الجغرافيا فى المعمور من الأرض»، وهذا الكتاب نقله «الكندى» إلى العربية نقلا جيداً ويوجد مرياناً».

ولكن بعض الناس يشكك فى معرفة «الكندى» للغات أخرى غير العربية.

غير أن هناك نصاً نقله صاحب كتاب الفهرست عن «الكندى»، ربما كان حاسماً بهذا النزاع قال «الكندى»:

لا أعلم كتابة تستعمل من: تعليل حروفها وتدقيقها ما تستعمل الكتابة العربية، ويمكن فيها من السرعة، مالا يمكن فى غيرها من الكتابات».

هذا النص لايقوله إلا من يعرف عدة لغات.

درس «الكندى»: الفلسفة اليونانية، والفلسفة الفارسية، الفلسفة الهندية ودرس الهندسة، والطب، والجغرافيا، والموسيقا

ولم يكد يترك مجالا من المجالات العلمية إلا وقد ألف فيه، حتى بلغ قدر ابن النديم أن مصنفاته تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً ورسالة.

ويقسم «ابن النديم» هذه الكتب إلى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول:

١- كتبه الفلسفية.
٢- كتبه المنطقية.
٣- كتبه الحسابيات.
٤- كتبه الكريات.
٥- كتبه الموسيقيات.
٦- كتبه النجوميات.
٧- كتبه الهندسيات.
٨- كتبه الفلكيات.
٩- كتبه الطبيات.
١٠- كتبه الأحكاميات.
١١- كتبه الجدليات.
١٢- كتبه النفسيات.
١٣- كتبه السياسات.
١٤- كتبه الأحداثيات.
١٥- كتبه الأبعاديات.
١٦- كتبه التقدميات.
١٧- كتبه الأنواعيات.

ويقول أيضاً.

«وقد يقع فى تعديل كتب «الكندى» خلاف بين المؤرخين، بالزيادة والنقص، ولكنهم متفقون على أن له، فى أكثر العلوم، مؤلفات من المصنفات المطول والرسائل القصار.

والطريف فى حياة «الكندى»، أنه كان يجرى الكثير من التجارب، حتى تقوم معرفته - فى الميدان التجريبى - على أساس سليم.

وأنه كان يعرف الموسيقا نظرياً وعملياً، ويمزج الموسيقا بالطب فى أمر العلاج.

ويحكى عنه فى هذا الميدان حكاية طريفة، وسواء أصحت أم لم تصح، فإنها تدل على أساس من معرفة «الكندى» بالموسيقا وبالطب، ومن مزج بينهما.

روى صاحب كتاب: «أخبار الحكماء».

وقد ذكروا من عجيب ما يحكى عن «يعقوب بن إسحاق الكندى»، هذا: أنه كان فى جواره رجل من كبار التجار: موسع عليه فى تجارته وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه: وضبط دخله وخرجه: وكان ذلك التاجر كثير الإزراء على «الكندى»، والطعن عليه، مدمناً لتحقيره والإغراء به، فعرض لابنه سكتة فجأة، فورد عليه من ذلك ما أذهله، وبقى لايدرى ما الذى له فى أيدى الناس، ومالهم عليه، مع ما دخله من الجزع عن ابنه، فلم يدع بمدينة السلام طبيبا إلا ركب إليه، واستركبه لينظر ابنه، ويشير عليه من أمره بعلاج، فلم يجبه كثير من الأطباء – لكبر العلة وخطرها – إلى الحضور معه؛ ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناء.

فقيل له: أنت فى جوار فيلسوف زمانه، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ؛ فلو قصدته لوجدت عنده مانحب .

فدعته الضرورة إلى أن يعمل على «الكندى» بأحد إخوانه: فشقق عليه فى الحضور، فأجاب وصار إلى منزل التاجر، فلما رأى ابنه، وأخذ مجسه، أمر بأن يحضر إليه مع تلامذته فى علم «الموسيقا» ومن قد أتقن الحذق بضرب العود، وعرف الطرائق المحزنة والمرعجة، والمقوية للقلوب والمدوخ، فحضر منهم أربعة نفر، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه، وأن يأخذوا فى طريقة وقفهم عليها، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على «الدساتين» ونقلها.

فلم يزالوا يضربون فى تلك الطريقة و«الكندى» آخذ مجس الغلام، وهو فى خلال ذلك يمد نفسه، ويقوى نبضه، ويراجع إليه نفسه شيئاً بعد الشئ إلى أن تحرك، ثم جلس وتكلم، وأولئك يضربون فى تلك الطريقة دائماً لا يفترون.

فقال «الكندى» لأبيه: سل بنك عن علم ما تحتاج إليه علمه، مما لك وعليك وأثبته، فجعل الرجل يسأله وهو يخبره، ويكتب شيئاً بعد شئ.

فلما أتى على جميع ما يحتاج ، غفل الضاربون عن تلك الطريقة التى كانوا يضربونها وفتروا، فعاد الصبى إلى الحال الأولى وغشيه السكتة. فسأله أبوه أن يأمرهم بمعاودة ماكانوا يضربون به فقال:

هيهات، إنما كانت صبابة قد بقيت من حياته ولا يمكن فيها ماجرى، ولا سبيل لى ولا لأحد من البشر إلى الزيادة فى مدة من قد انقطعت مدته. إذ قد استوفى العطية والقسم الذى قسم الله له.

أما شأنه فى الأدب : فلم يكن شأن المتخصصين، ولكن تروى عنه حكايات لطيفة تبين اتجاهه فى النقد، ومداعباته للأدباء:

فلى كتاب: «مرح العيون» «لابن نباتة المصرى»

حكى أنه كان حاضراً عند «أحمد بن المعتصم»، وقد دخل «أبو تمام»، فأنشده قصيدته السينية، فلما بلغ إلى قوله:

إقدام عمرو فى سماحة حاتم ... فى حلم أحنف فى ذكاء إياس

قال «الكندى»: ما صنعت شيئاً.

قال. كيف؟

قال: مازدت على أن شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب، وأيضاً إن شعراء دهرنا تجوروا بالممدوح من كان قبله

ألا ترى إلى قول «العكوك» فى «أبى دلف»؟

رجل أبر على شجاعة عامر ... بأساً وغير فى محيا حاتم

فأطرق أبو تمام ثم أنشد:

لاتنكروا ضربى له من دونه ... مثلا شروداً فى الندى والباس

فالله قد ضرب الأقل لنوره ... مثلا من المشكاة والنبراس

ولم يكن هذا فى القصيدة، فتعجب منه، ثم طلب أن تكون الجائزة ولاية عمل، فاستعفى عن ذلك:

فقال «الكندى»:

راوه ، فإنه قصير العمر، لأن ذهنه ينحت من قلبه، فكان كما قال وسمع رجلا ينشد قول ربيعه الرقى:

لو قيل للعباس: ياابن محمد ... قل: لا، وأنت مخلد، ماقالها

فقال: ليس يجب أن يقول الإنسان فى شئ: نعم. وكان الوجه أن يستثنى، ثم قال:

هجرت فى القول: لا، إلا لعارضة ... تكون أولى بلا فى اللفظ من نعم

وسمع «الكندى» إنساناً ينشد ويقول:

وفى أربع منى خلت منك أربع ... فمن أين أدرى أيها هاج لى كربى؟

خيالك فى عينى؟ أم الذكر فى فمى؟ ... أم النطق فى سمعى؟ أم الحب فى قلبى؟

فقال: والله لقد قسمها تقسيما فلسفياً.

ويعقب فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ «مصطفى عبدالرازق» على ذلك فيقول:

وهذه الشواهد تعرب عن منهج «الكندى» فى النقد الأدبى، وهو مذهب فلسفى: يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية واستقامته فى نظر العقل.

واحتل «الكندى» المكانة التى تليق به، من ناحية علمه، ومن ناحية نسبه وحسبه، فنال التقدير فى قصور الخلفاء، واصطفاه «المعتصم» مؤدباً لابنه «أحمد»، وكان بينه وبين «أحمد ابن المعتصم» مودة وصداقة.

وكانت دولة «المعتصم» – على حد تعبير «ابن نباته» – تتجمل به وبمصنفاته. هذه المكانة خلقت له حساداً وخصوماً.

ومع أن «الكندى» لم يكن يطمح إلى منصب رسمى فى القصر، أو فى تولى ولاية فى الدولة الإسلامية.

ومع أنه لم يكن ينافس طلاب المال أو الجاه فى أمر من أمورهم.

ومع أنه – وقد هيأ الله له من الثراء مايكفيه – كان منصرفاً انصرافاً يكاد يكون تاماً، إلى كتبه وأبحاثه وثقافته الخاصة.

مع كل ذلك لم يتركه الآخرون هادئاً مطمئناً.

أخذوا يكيدون له بكل الوسائل، بل ويكيدون لأصدقائه

يقول الطبرى:

«إن «محمد بن موسى المنجم»: عمل بعد موت المعتصم، على إبعاد «أحمد بن المعتصم» عن الخلافة، لأن «أحمد» كان صاحب «الكندى» الفيلسوف».

أما «محمد»، و«أحمد» ابنا موسى بن شاكر، فقد أخذا يكيدان «الكندى»، فى أيام «المتوكل» «كما كانا يكيدان» «لكل من ذكر بالتقدم فى معرفة».

حتى أغضبا «المتوكل» عليه، ثم:

«وجها إلى داره: فأخذا كتبه بأسرها، وأفردا فى خزانة سميت الكندية».

ثم هيأ الله الأسباب، لاسترداد «الكندى» مكتبته، واعتكف «الكندى» اعتكافاً تاماً، إلى أن وافته منيته، على الراجح، أواخر سنة ٢٥٢ هـ. رحمه الله رحمة واسعة

٤ - نظرية المعرفة عند «الكندى»:

تختلف معرفة الإنسان من ناحية آلاتها، ومن ناحية قيمتها وثباتها، ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها، ومن ناحية مصدرها

١ - الإدراك الحسى:

أما فيما يتعلق بآلات المعرفة، فإنها، أولا:

الحواس عند مباشرة الحس محسوسة»(*).

(*) متعلق – ما أمكن – استعمال أسلوب الكندى كما فسر ذلك معتمدين فى النقل على رسائله التى نشرها الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة.

وهى تحدث فور هذه المباشرة.

«بلا زمان ولا مدة».

هذه المعرفة: غير ثابتة، ذلك أن المحس غير ثابت، لأنه فى صيرورة دائمة؛ إنه يتبدل فى كل لحظة، إنه باستمرار متبدل «بأحد أنواع الحركات، وتتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوى وغير التساوى، وتتغاير الكيفية فيه بالشبيه، والأشد والأضعف، فهو الدهر فى زوال دائم، وتبدل غير منفصل».

هذه المعرفة التى يباشرها الحس تنتقل منه إلى المصورة، وبذهبها المصورة إلى الحافظة

والمحس يتمثل ويتصور فى نفس الإنسان؛ فله صورة موجودة فى النفس.

وهو دائماً ذو طبيعة مادية:

«فالمحس أبداً: جرم، وبالجرم».

هذا النوع من المعرفة لايصور تصويراً دقيقاً، ماهية الأشياء.

«إنه قريب من الحاس جداً، لمعرفته بالحس فور مباشرة الحس إياه، ولكنه أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها».

٢ - الإدراك العقلى:

والأشياء إما كلية، وإما جزئية.

فالكلى هو:

«الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص».

والجزئى، هو: «الأشخاص للأنواع».

والإدراك الحسى: هو جزئى باستمرار:

أما الإدراك العقلى، أى إدراك الأجناس والأنواع: فإنه غير واقع تحت الحواس، وليس موجوداً وجوداً حسيًّا، وإنما إدراكه: يكون بوساطة قوة من قوى النفس التامة، أعنى: الإنسانية، هى المسماة: العقل الإنسانى».

وهذا النمط من المعرفة «ليس متمثلا للنفس»، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة.

ذلك أن ما يتمثل للنفس إنما هو المحس والإدراك الكلى، إنما هو: تجريد وطرح للأعراض الزائلة المختلفة المتغيرة، واستبقاء للمشترك العام.

فحينما ندرك معنى الإنسانية، فإن ذلك بتجريده عن اللون مثلا، وعن الطول والقصر، وعن السمنة والنحافة، ويتبقى بعد هذا التجريد الحيوانية والناطقية وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان.

والإنسانية، إذن – وقد جردت من كل ما هو محس: لا صورة لها تتمثل فى الذهن.

وإذا قلت: «هو: لا هو» غير صادقين فى شئ بعينه، فإن هذا: إدراك للنفس ليس بحسى، وإنما هو استقرارى، «وليس يتمثل لهذا مثال فى النفس» لأنه لا مثال له: لا لون ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة ولا ملموس له؛ بل: إدراك لا مثالى».

وإذن «كل ما كان هيولانيا: فإنه مثالى» يمثله الحس الكلى فى النفس.. فأما اللاتى لا هيولى لها، ولا تقارن الهيولى، فليست تتمثل فى النفس بدة.. وإنما نقربها لما يوجب ذلك اضطرارا..

فمن بحث الأشياء التى فوق الطبيعة، أعنى التى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى، فلن يجد لها مثلا فى النفس، وإنما يجدها بالأبحاث العقلية.

وكثير من الناس من يطلب تمثل المعقول- مع أنه واسع عقليًا- ليدركه عن هذا الطريق، إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول «كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس».

ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور فى الذهن، والمعقول الذى لا يتمثل، ولا يتصور فى الذهن «تحير كثير من الناظرين فى الأشياء التى فوق الطبيعة، إذ استعملوا، فى البحث عنها، تمثلها فى النفس، على قدر عاداتهم للحس، مثل الصبى».

مناهج العلوم:

إن لكل علم منهجاً يتسم معه، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه؛ وطبيعة العلوم، إذن: هى التى تحدد مناهجها.

والخطأ كل الخطأ: أن نستعمل منهج علم فى علم آخر له منهجه الخاص به، «إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعى، للرياضة، أو المنهج الطبيعى لما فوق الطبيعة..

وبسبب هذا الخلط «ضل أيضاً» كثير من الناظرين فى الأشياء التمييزية لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء.

فمنهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم على عادة الأمثال.

وبعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار.

وبعضهم جرى على عادة الحس.

وبعضهم جرى على عادة البرهان».

«وإذا استعمل الإنسان منهجاً واحداً، فقد قصر على تمييز المطلوبات.

والسبب فى نهجهم هذا السبيل: هو: إما تقصيرهم، عن علم أساليب المطلوبات؛ وإما عشق للتكثير من سبل الحق».

وسواء كانوا مقصرين، أو مريدين تكثير سبل الحق، فإنهم فى كلتا الحالتين حائدون عن الطريق الصحيح.

وهى تحدث فور هذه المباشرة.

«بلا زمان ولا مكان».

هذه المعرفة: غير ثابتة، ذلك أن المحس غير ثابت، لأنه فى صيرورة دائمة؛ إنه يتبدل فى كل لحظة، إنه باستمرار متبدل «بأحد أنواع الحركات، وتفاصل الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوى وغير التساوى، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه، والأشد والأضعف، فهو الدهر فى زوال دائم، وتبدل غير منفصل».

هذه المعرفة التى يباشرها الحس تنتقل منه إلى المصورة، وتؤديها المصورة إلى الحافظة.

والمحس يتمثل ويتصور فى نفس الإنسان؛ فله صورة موجودة فى النفس.

وهو دائماً ذو طبيعة مادية:

«فالمحس أبداً: جرم، وبالجرم».

هذا النوع من المعرفة لا يصور تصويراً دقيقاً، ماهية الأشياء

«إنه قريب من الحاس جداً، لمعرفته بالحس فور مباشرة الحس إياه، ولكنه أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها.

٢ - الإدراك العقلى:

والأشياء إما كلية، وإما جزئية:

فالكلى: هو:

«الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص».

والجزئى: هو: «الأشخاص للأنواع»

والإدراك الحسى: هو جزئى باستمرار:

أما الإدراك العقلى، أى إدراك الأجناس والأنواع: فإنه غير واقع تحت الحواس، وليس موجوداً وجوداً حسيًا، وإنما إدراكه: يكون بوساطة «قوة من قوى النفس الناطقة، أعنى الإنسانية، هى المسماة: العقل الإنسانى».

وهذا النمط من المعرفة «ليس متمثلا للنفس»، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة

ذلك أن لدى يتمثل للنفس إنما هو المحس والإدراك الكلى: إنما هو: تجريد وطرح للأعراض الزائلة المحتفظة المتغيرة، واستبقاء المشترك العام.

فحينما ندرك معنى الإنسانية، فإن ذلك بتجريدها عن اللون مثلا، وعن الطول والقصر، وعن السمنة والنحافة، ويتبقى بعد هذا التجريد: الحيوانية والنطاقية. وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان.

والإنسانية، إذن- وقد جردت من كل ما هو محس: لا صورة لها تتمثل فى الذهن.

وإذا قلت: «هو» لا هو، غير صادقين في شيء بعينه، فإن هذا: إدراك للنفس ليس بحسي، وإنما هو اضطراري، «وليس يتمثل لهذا مثال في النفس؛ لأنه لا مثال له: لا لون ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة ولا ملموس له؛ بل: إدراك لا مثالي».

وإذن «كل ما كان هيولانيا: فإنه مثالي، بمثله الحس الكلي في النفس». فأما اللاتي لا هيولى لها، ولا تقارن الهيولى، فليست تتمثل في النفس بتة.. وإنما نقربها لما يوجب ذلك اضطراراً.

فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة، أعني التي لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى، فلن يجد لها مثلا في النفس، وإنما يجدها بالأبحاث العقلية.

وكثير من الناس من يطلب تمثل المعقول– مع أنه واضح عقليًا– ليدركه عن هذا طريق، إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول «كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس».

ولهذا الخلط بين المحس الذي يتمثل ويتصور في الذهن، والمعقول الذي لا يتمثل، ولا يتصور في الذهن «تعير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة، إذ استعملوا، في بحث عنها، تمثلها في النفس، على قدر عادتهم للحس، مثل الصبي».

مناهج العلوم:

في كل علم منهجاً ينسجم معه، هذا المنهج ينسب طبيعة العلم نفسه؛ وطبيعة العلوم، هي التي تحدد مناهجها.

والخطأ كل الخطأ أن نستعمل منهج علم في علم آخر له منهجه الخاص به، «إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعي، للرياضة، أو المنهج الطبيعي لما فوق الطبيعة..

بسبب هذا الخلط «ضل أيضاً» كثير من الناظرين في الأشياء التمويزية لأنهم استعملوا منهجاً واحداً لكل الأشياء.

منهم من جرى على عادة طلب الإقناع، وبعضهم على عادة الأمثال.

بعضهم جرى على عادة شهادات الأخبار.

بعضهم جرى على عادة الحس.

بعضهم جرى على عادة البرهان؛

وإذ استعمل الإنسان منهجاً واحداً، فقد قصر على تمييز المطلوبات.

والسبب في نهجهم هذا السبيل: هو: إما تقصيرهم، عن علم أساليب المطلوبات؛ وإما حسن تفكير من سبل الحق».

وإذا كانوا مقصرين، أو مريدين تكثير سبل الحق، فإنهم في كلتا الحالتين حائدون عن الطريق الصحيح.

لذلك «ينبغي أن نقتصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلا.. ولا في البلاغة برهاناً، ولا في أرائل البرهان برهاناً– فإنا إن حفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفنا ذلك أحدث اعتراضنا من مطالبنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا».

٢ - الإدراك الإشراقي:

تتأتى المعرفة عن طريق الحس بيد أن من يقتصر على الحس– كما يرى الكندي– يبتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا.

وتتأتى المعرفة عن طريق العقل، وهي– فيما يرى الكندي– الطريق لمعرفة الجواهر والأنواع وكثير من الفلاسفة. من يقتصر في تحديد آلات المعرفة على هذين الطريقين.

أما «الكندي» فإنه يرى– ككثير من الفلاسفة الإشراقيين– أن هناك طريقاً آخر للمعرفة، هو: الطريق الإشراقي

وهو– في ذروته العليا– خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة

وهؤلاء الذين اصطفاهم الله، فلعلمهم خصائص تبعدهم عن العلم الكسبي «بلا طلب ولا تكلف، ولا بحيلة بشرية، ولا زمان. إنه بلا طلب، ولا تكلف، ولا بحيلة ولا بحيلة الرياضيات والمنطق، ولا برهان.

بل مع إرادته، جل وتعالى.

بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده، وإلهامه، ورسالاته، وإن هذا العلم خاصة للرسل؛ صلوات الله عليهم، دون البشر، وأحد خواصهم النبوية؛ أعني أيانهم التي سلفت لهم من غير البشر..

سيقيس العقول أن ذلك من عند الله، جل وتعالى، إذ هو موجود، عندما [illegible] البشرية بطبعها عن مثله؟ فإن ذلك فوق طبعها وجبلها، فتخضع له بالطاعة والانقياد [illegible] فطرها فيه على التصديق بما أتت به الرسل، عليهم السلام

ويستمر «الكندي» في توضيح الفروق؛ بين العلم الكسبي والعلم الإلهي [illegible]

فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل، فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية [illegible] قصد الفيلسوف الجواب فيها؛ بجهد حيلته التي أكسبته علمها؛ لطول الدءوب في البحث، والتروي، ما نجده أتى بمثلها في الوجازة، والبيان، وقرب السبيل، والإحاطة بالمطلوب»

ثم يضرب «الكندي» مثالا تطبيقياً جزئياً لما يقول؛ وذلك:

كجواب النبي، ﷺ، فيما سأله المشركون عنه مما علمه الله، إلا هو بكل شيء عليم؛ لا أولية له، ولا تقضياً، بل سرمداً أبداً، إذ تقول له، وهي طاعنة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قصد به السؤال عنه، صلوات الله عليه، يامحمد:

﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾؛ أن كان ذلك عند السائلين أمراً مستحيلاً، فأوحى إليه الواحد الحق،

﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

ثم يأخذ الكندي في شرح الآيات الكريمة، توضيحاً لفكرته عن العلم الإلهي، فيقول[1]:

فأي دليل في العقول النيرة الصافية، أبيَن وأوجز من أنه، إذا كانت العظام قد وجدت بعد أن لم تكن، فإنه من الممكن- إذا بطلت وصارت رميماً- أن توجد من جديد.

فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه من العدم، وإن كان الأمر بالنسبة لله، لا يوصف بشيء أشد وأضعف!

وإن القوة التي أبدعت، ممكن أن تنشئ ما أنشأت.

أما كون العظام موجودة بعد أن لم تكن: فذلك، ظاهر للحس، فضلاً عن العقل.

وإن السائل عن هذه المسألة: الكافر بقدرة الله، جل وتعالى، مقر: أنه هو نفسه؛ كان بعد أن لم يكن، فعظمه، إذن وجد بعد أن لم يكن: فإعادته وإحياؤه: أمر ممكن، ولا سبيل إلى القول بخلاف ذلك.

ثم يبين، سبحانه: أن كون الشيء من نقيضه: موجود، فيقول:

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾ فجعل من لا نار، ناراً، من لا حار، حاراً، فإذا كان الشيء يحدث من نقيضه، فإنه من باب أولى يحدث من ذاته.

وقال، سبحانه:

﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾؟

ثم قال، لما وجب من ذلك: ﴿بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾. والأمر في هذه القضية: واضح بين.

ثم قال- لما في قلوب الكافرين من الإنكار من: خلق السموات، لما ظنوا: من مدة زمان سحيق، قياساً على أفعال البشر، إذ كان عندهم عمل الأعظم: يحتاج إلى مدة أطول، في عمل

(١) مصدر هذا الأخذ من كلام الكندي كلما كان واضحاً للقارئ- إلا ما كان فيه خفاء ذكرنا معناه في دقة.

البشر، فكان عندهم أعظم الصنائع: أطولها زماناً في العمل- إنه، جل ثناؤه، لا يحتاج إلى مدة للخلق والإبداع؛ لأنه جعل: «هو» من «لا هو»؛ فإن من بلغت قدرته، أن يعمل أجراماً من لا أجرام، ويخرج الوجود من العدم، فإنه لا يحتاج أن يعمل في زمان:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾.

أي إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه، وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين! إذ ليس مخاطب[1]؛ فإن هذا، في لغة العرب المخاطبين بهذا القول: بيّن مستعمل، فإنما خوطبوا بما يدريهم في القول؛ فإن العرب تستعمل الشيء في الوصف ما ليس في الطبع: كقول أمرئ القيس بن حجر الكندي:

فقلت له لما تمطى بصلبه ... وأردف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل ... بصبح وما الإصباح منك بأمثل

والليل لا يقال له ولا يخاطب، ولا صلب له ولا أعجاز، ولا كلكل، ولا نهوض، وإنما معناه: أنه أحب أن يصبح.

ويختم «الكندي» شرحه للآيات الكريمة، بهذه الكلمة القوية التي تؤكد فكرته فيقول:

«فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع، في قول يقدر حروف هذه الآيات، ما جمع الله، جل وتعالى، إلى رسوله، ﷺ، فيها، من إيضاح:

إن العظام تحيا بعد أن تصير رميماً، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه؟!

كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية الفحلية، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية».

هذا النمط من العلم: كما وضحه «الكندي»: ليس مصدره حساً ولا عقلاً: إن مصدره الوحي، إنه علم إلهي، وإذا كان ذلك خاصاً بمن يصطفيهم الله، فإن في أفراد البشر من يصل إلى مرتبة من العلم الإشراقي الذي يتأتى عن صفاء النفس، وإن كان دون مرتبة العلوم النبوية

وقد ترك «الكندي» رسالة، في «القول في النفس» وذكر: أنه اختصرها من كتاب «أرسطو»، و«أفلاطون»، وسائر الفلاسفة».

وهذه الرسالة، وإن كان عنوانها يدل على أنها مجرد اختصار، فإن روحها واتجاهها وما فيها، أحياناً من كلمات الاستحسان والتقدير، مثل:

(١) ليس هناك مخاطب بقوله تعالى: «كن»، فإن الشيء لم يكن قد وجد بعد.

«ولقد صدق «أفلاطون» فى هذا القياس، وأصاب به البرهان الصحيح».

كل ذلك يدل على أن «الكندى»: متفق، فى الرأى، مع ما ذكره فى هذه الرسالة، أو على الأقل: مع ما ينسجم منها انسجاماً تاما مع دينه.

وفى هذه الرسالة «مقتطفات» تنسب إلى «أفلاطون»، وإلى «فيثاغورس»، تبين فكرة الإدراك الإشراقى والسبيل إليه.

ومما لاشك فيه أنها تعبر عن رأى «الكندى».

وتركز هذه الآراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن. ولكنها أحيانا، بل فى أغلب الأحايين تكون صدئة. ومثلها كمثل المرآة إذا كانت صدئة، لم يتبين صورة شئ فيها بتة، فإذا زال منها الصدأ، ظهرت وتبينت فيها جميع الصور، كذلك النفس العقلية: إذا كانت صدئة دنسة، كانت على غاية الجهل، ولم يظهر فيها صور المعلومات:

والسبيل إلى صقلها معروف:

«إن النفس، إذا كانت، وهى مرتبطة بالبدن، تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس، كثيرة البحث والنظر، فى معرفة حقائق الأشياء، انصقلت صقالة ظاهرة. واستنارت بقبس من نور البارى، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهر؛ فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة فى المرآة، إذا كانت صقيلة.

وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً فى الطهارة، رأت فى النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان، وأفاض عليها البارى من نوره ورحمته، فتلتذ حينئذ، لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب، والنكاح والسماع، والنظر والشم واللمس؛ لأن هذه لذات حسية دنسة تعقب الأذى؛ وتلك لذة إلهية، روحانية ملكوتية، تُعقِّبُ الشرف الأعظم، والشقى المغرور الجاهل: من رضى لنفسه بلذات الحس، وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى عايته».

وهذه النفس لا تنام مطلقاً، لأنها فى وقت النوم تترك استعمال الحواس فتعلم كل ما فى العلم، وكل ظاهر وخفى.

وكلما ازدادت صقالا، ظهر لها وفيها، معرفة الأشياء.

وإذا كنا نعتقد: أن «الكندى» يرى ذلك كله منسجماً فيه، مع «أفلاطون»، و«فيثاغورس»، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يصل إلى المعرفة عن هذا الطريق، ومثله فى ذلك مثل «ابن سينا» الذى أقر هذا الطريق، ولكنه لم يأخذ فيه، واستمر «الكندى» - فيما نرى - فيلسوفا عقلياً طيلة حياته.

٥ - الفلسفة: معناها - دراستها - صلتها بالدين:

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند «الكندى»، نريد أن نعرف رأيه فى معنى الفلسفة، وفى دراستها، وفى صلتها بالدين.

١ - معناها:

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة، فقد كان «الكندى» متواضعاً؛ إنه لم يرد أن يذكر تعريفاً شخصياً. وإنما ذكر المعانى المتداولة التى أوردتها القدماء، ولا ينسب «الكندى» كل معنى من هذه المعانى إلى قائله.

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات، جميعها، دون الاقتصار على واحد منها، أن يشير إلى أن كلا منها؛ لو أخذ منفرداً، كان قاصراً، وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعانى الجانب الذى يشير إليه المعنى.

ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق، وبعضها يشير إلى السلوك، وبعضها يشير إلى العلة. وهكذا.

ومهما يكن من شئ فيها، باجتماعها؛ تعنى بالمعرفة النظرية والسلوك العملى.

وهى، على كل حال: بحث عقلى وسلوك «رياضى»؛ بيد أننا نعجل فنقول: إن «الكندى» لم يسلك السبيل الارتياضى، وإن كان يقره، وإنما سلك السبيل العقلى؛ ومثله فى ذلك - كما قلنا - مثل «ابن سينا»، ولنذكر الآن المعانى التى ذكرها «الكندى» لمعنى «الفلسفة».

(أ) إذا نظرنا إلى الاشتقاق، فمعناها: «حب الحكمة».

(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنسانى، فإنها: «التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

(جـ) ويمكن أن ينظر إليها من جهة السلوك الإنسانى أيضا فيقال: «إنها العناية بالموت».

ويقصدون: إماتة الشهوات - فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات، السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر.

(د) وحدوها - من جهة العلة - فقالوا: «صناعة الصناعات وحكمة الحكم».

(هـ) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه - فقالوا: «هى معرفة الإنسان نفسه».

وأرادوا بذلك: أن الإنسان جسم ونفس وعرض.

فإذا عرف ذلك تماماً، فقد عرف كل شئ؛ ولذلك سمى الحكماء الإنسان: «العالم الأصغر».

(و) أما حدها التقليدى فهو أنها: علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها وماهيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان.

وسواء عرّفنا الفلسفة بهذا التعريف، أو ذاك، فإنها على كل حال:

«أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة»؛ أما تعليل ذلك فيذكره «الكندى» بقوله:

٥ - الفلسفة: معناها - دراستها - صلتها بالدين:

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند «الكندي»، نريد أن نعرف رأيه في معنى الفلسفة، وفي دراستها، وفي صلتها بالدين.

١ - معناها:

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة، فقد كان «الكندي» متواضعاً؛ إنه لم يرد أن يذكر تعريفاً شخصياً، وإنما ذكر المعاني المتداولة التي أوردتها القدماء، ولا يسعب «الكندي» كل معنى من هذه المعاني إلى قائله.

وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات - جميعها، دون الاقتصار على واحد منها، أن يشير إلى أن كلاً منها؛ لو أخذ منفرداً، كان قاصراً، وأنه باجتماعها يتبين المعنى في دقة، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى من المعاني الجانب الذي يشير إليه المعنى.

ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق، وبعضها يشير إلى السلوك، وبعضها يشير إلى العلة، وهكذا.

ومهما يكن من شيء فإنها، باجتماعها؛ تعني بالمعرفة النظرية والسلوك العملي.

وهي، على كل حال: بحث عقلي وسلوك ارتياضي؛ بيد أننا نعجل فنقول: إن «الكندي» لم يسلك السبيل الارتياضي، وإن كان يقره، وإنما سلك السبيل العقلي؛ ومثله في ذلك - كما قلت - مثل «ابن سينا»، ولنذكر الآن المعاني التي ذكرها «الكندي» لمعنى: الفلسفة

(أ) إذا نظرنا إلى الاشتقاق، فمعناها: «حب الحكمة».

(ب) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنساني، فإنها: «التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

(جـ) ويمكن أن ينظر إليها من جهة السلوك الإنساني أيضا فيقال: «إنها العناية بالموت» ويقصدون: إماتة الشهوات - فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر.

(د) وحدوها - من جهة العلة - فقالوا: «صناعة الصناعات وحكمة الحكم».

(هـ) وحدوها من جهة معرفة الإنسان لنفسه - فقالوا: «هي معرفة الإنسان نفسه».

وأرادوا بذلك أن الإنسان: جسم ونفس وعرض

فإذا عرف ذلك تماماً، فقد عرف كل شيء، ولذلك سمى الحكماء الإنسان: «العالم الأصغر».

(و) أما حدها التقليدي فهو أنها: علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها وماهيتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان.

وسواء عرّفنا الفلسفة بهذا التعريف، أو ذاك، فإنها على كل حال:

«أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة»؛ أما تعليل ذلك فيذكره «الكندي» بقوله:

«لأن غرض الفيلسوف في علمه: إصابة الحق، وفي عمله: العمل بالحق».

وإذا كانت هذه التعريفات: تشير إلى جوانب - كما ذكرنا سابقاً - فإن هذه الجوانب متفاوتة، في الشرف والمنزلة: وأشرف الفلسفة، وأعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - «الفلسفة الأولى»، أعني: علم الحق الأول، الذي هو: علة كل حق؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف: هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلة، أشرف من علم المعلول؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أعطينا علم علته».

إن كان الأمر كذلك: «فبحق» ما سمي علم العلة الأولى: «الفلسفة الأولى»، إذ جميع باقي الفلسفة منطو في علمها، وإذ هي أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الأيقن علمية، وأول الزمان، إذ هي علة الزمان».

٢ - دراستها:

ومع أن الفلسفة، بهذه المنزلة، فإنه وجد في كل زمن من يثورون ضدها باسم الدين؛ بيد أن هؤلاء - فيما يرى «الكندي» - يعتبرون غرباء عن الحق، وإن كانوا يتوجون بتجبان الحق من غير استحقاق.

إن في فطنهم ضيقاً عن أساليب الحق؛ وفي نفوسهم حسد متمكن يحجب أبصارهم عن نور الحق.

وهم: إنما يفعلون ذلك «ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق؛ بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين».

ومهما يكن من أمرهم: فإنه يلزمهم دراستها، وذلك أنهم: لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب.

فإن قالوا: إنه يجب، وجب طلبها عليهم.

وإن قالوا: إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً.

وإعطاء العلة والبرهان: كتابة علم الأشياء بحقائقها.

فوجب - إذن طلب هذه الكتابة.. والتمسك بها..

٣ - صلتها بالدين:

والفلسفة، علم الأشياء بحقائقها.

وفي علم الأشياء بحقائقها: علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة؛ وجملة علم كل نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً: هو الذي أتت به الرسل عن الله، جل ثناؤه؛ فإن الرسل الصادقة، صلوات الله عليهم، إنما أتت للإقرار

«لأن غرض الفيلسوف فى علمه: إصابة الحق، وفى عمله: العمل بالحق».

وإذا كانت هذه التعريفات: تشير إلى جوانب- كما ذكرنا سابقاً- فإن هذه الجوانب: متفاوتة، فى الشرف والمنزلة: وأشرف الفلسفة، وأعلاها مرتبة- فيما يرى فيلسوفنا-: الفلسفة الأولى، أعنى: علم الحق الأول، الذى هو: علة كل حق؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف: هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلة: أشرف من علم المعلول؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً، إذا نحن أحطنا بعلم علته.

إذا كان الأمر كذلك: «فبحق، ما سمى علم العلة الأولى، «الفلسفة الأولى»؛ إذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها، وإذ هى أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الأيقن علمية، وأول الزمان، إذ هى علة الزمان».

٢ - دراستها:

ومع أن الفلسفة، بهذه المنزلة، فإنه يجد فى كل زمن من يثورون ضدها باسم الدين؛ بيْد أن هؤلاء- فيما يرى «الكندى»- يعتبرون غرباء عن الحق، وإن كانوا يتوجون بتجبان الحق من غير استحقاق.

إن فى قلوبهم ضيقاً عن أساليب الحق؛ وفى نفوسهم حسد متمكن يحجب أبصارهم عن نور الحق.

وهم: إنما يفعلون ذلك «دبأ عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق؛ بل التزوس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين».

ومهما يكن من أمرهم: فإنه يلزمهم دراستها، وذلك أنهم: لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب

فإن قالوا: إنه يجب، وجب طلبها عليهم.

وإن قالوا: إنها لا تجب، وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً وإعطاء العلة والبرهان: قنية علم الأشياء بحقائقها.

فواجب، إذن طلب هذه القنية.. والتمسك بها.

٣ - صلتها بالدين:

والفلسفة: علم الأشياء بحقائقها.

وفى علم الأشياء بحقائقها: علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة؛ وجملة علم كل نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً: هو الذى أتت به الرسل عن الله، جل ثناؤه؛ فإن الرسل الصادقة، صلوات الله عليهم، إنما أتت للإقرار

بربوبية الله وحده، ولزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها.

وحينما أخذ الكندى يشرح قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾، قال:

ولعمرى، إن قول الصادق، محمد، صلوات الله عليه، وما أدى عن الله، جل وعز: لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حُرم صورة العقل وانحد بصورة الجهل من جميع الناس.

فأما من آمن برسالة محمد، ﷺ، وصدقه، ثم جحد ما أتى به، وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب: ممن أخذ عنه، صلوات الله عليه: فظاهر الضعف فى تمييزه؛ إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك.

أو يكون ممن جهل اللغة التى أتى بها الرسول، صلوات الله عليه، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها، والتصريف والاشتقاقات، اللواتى- وإن كانت كثيرة فى اللغة العربية- فإنها عامة لكل لغة.

الفلسفة إذن، تثبت بالمقاييس العقلية: ما أتت به الرسل، وتنتهى بمقاييسها العقلية إلى النتائج التى أنزلت من السماء.

ومن أجل ذلك: «بحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها، وسماها: كفراً».

والفلسفة- فى النهاية- أشرف صناعة، ودراستها: واجبة على من أقرها ومن أنكرها، وهى تسير فى ركاب الدين خادمة له.

وإذا كان الأمر كذلك، فما هى النتائج التى وصل إليها «الكندى» عن طريق الفلسفة؟!

٦ - العالم حادث:

يهتم الكندى اهتماماً بالغاً بإثبات أن العالم بجميع عناصره التى هى: الجرم، والزمان، والحركة، متناه.

هذه الفكرة كأنها مركز الدائرة، أو الأساس الأصيل الذى يبنى عليه الكندى رأيه فى إثبات حدوث العالم، وبالتالى، إثبات المحدث.

ولأهمية فكرة تناهى العالم عند الكندى، نجده يتحدث عنها فى كثير من كتبه ورسائله، ويكاد أسلوبه فى الحديث عنها- رغم كثرة هذا الحديث- لا يختلف.

وهو فى كل مرة يتحدث فيها عن هذه الفكرة يبدأ بمقدمات بديهية يبنى عليها برهانه.

من هذه المقدمات ما يلى:

(أ) كل الأجرام التى ليس منها شئ أعظم من شئ: متساوية.

(ب) والمتساوية، المتجانسة: أبعاد ما بين نهاياتها واحدة، بالفعل وبالقوة.

(جـ) وذو النهاية: ليس لا نهاية له.

(د) وكل الأجرام المتساوية؛ إذ زيد على واحد منها جرم: كان أعظمها؛ وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.

(هـ) وكل جرمين متناهي العظم: إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم.

وبعد هذه المقدمات البديهية، يأخذ الكندي في الاستدلال، فيفترض- خلافًا لما يعتقد- أن هناك جرماً لا نهاية له؛ ثم يسوق الدليل على نقض هذه القضية وإبطال النتائج التي تترتب عليها:

«فإن كان جرم لا نهاية له، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم، فإن الباقي إما أن يكون متناهي العظم، وإما لا متناهي العظم.

فإن كان الباقي متناهي العظم. إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، وهذا حق، وهو خلاف المفروض.

وإن كان الباقي: لا متناهي العظم، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له.

فإن كان أعظم مما كان فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية له، وهذا باطل.

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً، ومعنى ذلك أن الكل يساوي الجزء وهذا باطل.

فقد تبين، إذن: أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له.

وهذا الدليل؛ إذا كنا قد أقمناه في الجرم؛ فليس معنى ذلك أنه خاص به؛ إنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه: إنه لا متناه في عالمنا هذا. كالزمان، والحركة، والمكان.

وإذا كان الزمان متناهيا، فالجرم، باضطرار: له مبدأ.

على أنه لا جرم بلا زمان، ولا زمان بلا حركة.

والواقع: أن الجرم، والحركة، والزمان- فيما يرى «الكندي»- متلازمة؛ ذلك أن الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة- أعني طولا وعرضاً وعمقاً- فهو، إذن، مركب، والتركيب حركة، والحركة إذن: إنما هي: حركة الجرم. فإن كان جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة.

والزمان إنما هو: مدة تحدها الحركة، أو مقياسها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان.

الجرم، إذن لا يسبق الحركة، والزمان: ملازم للحركة.

والنهاية لكل هذا، أي الجرم، والحركة، والزمان. لا يسبق بعضها بعضاً في الأنية فهي معاً، وهي متناهية، وهي، لذلك: حادثة.

والكندي دليل خاص على تناهي الزمن، وهذا الدليل إذا أردنا تبسيطه نصوغه كالآتي:

لو فرضنا أن الزمن غير متناه في الماضي، فإن معنى ذلك: أننا لو فرضنا جدلا، أننا نسير من الآن-مرجوعاً القهقرى- مع الزمن في ماضيه، لما انتهينا إلى نهاية، إذن، من الآن إلى ما لا نهاية له في الماضي؛ لايمكن أن يرتى عليه، أو يقطع أو ينتهي، وإذن فإنه إذا صدق ذلك، فإنه يصدق ضرورة:

أنه لايمكن أن يقطع من لا نهاية له في الزمن الماضي، حتى يتناهى إلى الآونة الحاضرة.

ومادمنا قد وصلنا إلى الآونة الحاضرة، فمعنى ذلك: ضرورة أن الزمن له مبدأ.

٧ - الله، وجوده- ووحدانيته:

١ - الوجود:

العالم، إذن حادث.

تلك قضية أثبتها «الكندي» بالاستدلال العقلي.

وبمجرد إثباتها يثبت ما يلزمها، وهو: إثبات «المحدث»، إذ «المحدث»: محدَث المحدِث، إذ المحدَث والمحدِث. من المضاف، فكل محدَث محدِث اضطراراً عن ليس[1].

هذا الدليل، في نتيجته: هو الدليل المادي، الذي يستدل به المتكلمون، وإن كان «الكندي» يختلف عنهم اختلافاً بيناً، فيما يتعلق بطريقة الإثبات.

وما دام قد ثبت أن العالم حادث، وأن الله هو المحدث، فمعنى ذلك- ضرورة وبداهة- أن الله أوجده عن العدم. والإيجاد عن العدم: من الأمور التي لا تتأتى إلا عن الله. يقول «الكندي»:

«إن الفعل الحقي الأول: تأييس الأيسات عن ليس[1].

وهذا الفعل: بيّن أنه خصاصة لله تعالى، الذي هو غاية كل علة، فإن تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره.

وهذا الفعل: هو المخصوص باسم الإبداع».

ويعرف «الكندي» الإبداع بأنه: «إظهار الشيء عن ليس[2]».

على أن «الكندي» لا يقتصر على هذا الدليل في إثبات وجود الله، وإنما يورد أيضاً الدليل الذي يتحدث عنه القرآن الكريم، في غير ما سورة، وهو إثبات وجود الله عن طريق هذا التدبير المحكم الساري، في الكون والنظام الشامل العناية الذي تسود العالم بأكمله، وتربط أجزاءه،

(١) أي: من العدم. (٢) أي إيجاد الموجودات من العدم. (٣) أي عن العدم.

وهذا الدليل قد ورد فى القرآن الكريم على أنه إخبار عن عناية الله بالكون وبالإنسان، ولم يرد على أنه دليل على وجوده سبحانه، إذ إن القرآن الكريم يعتبر وجود الله فطرة وبديهة، فلا يحتاج إلى دليل.

يقول «الكندى»:

«ليس أثر الصنعة من باب، أو سرير، أو كرسى، بما يظهر فيها: من تقدير تأليف على الأمر الأتقن، بأظهر من ذلك فى هذا[1] الكل لدرى العيون العقلية الصافية».

وإذا نظرنا إلى هذا العالم، فى جملته، وجدنه منتسقاً، مترابطاً مقدراً، «على الأمر الأنفع الأتقن، ووجدنا

«بعضه علة لكون بعض، وبعضه مصلحاً لبعض».

وكل ذلك:

«ظاهر لمن كانت مرتبته، علم هيئة الكل».

فأما من قصر ذلك، فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل».

«وإن فى الظاهرات للحواس.. لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول».

فإن فى نظم هذا العالم، وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض، وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الوجه الأصلح، فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل: لأعظم دلالة على أتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعاً من الصنائع.

وهذا الدليل[2] - فى وضوحه وبداهته، إنما يشعر به شعوراً غامراً.

(١) أى العالم

(٢) هذا الدليل: تحدث عنه القدماء أمثال سقراط، وتحدث عنه فلاسفة العصور الوسطى، وتحدث عنه فلاسفة العصور الحديثة. مثل كانت، ونورد هنا مثالا توضحيا عن سقراط

قال سقراط لشاب - لا يؤمن بالله تعالى - اسمه «أرسطو ديموس»

ألى الذى من يصبك براعته فى الصنائع؟

فقال: نعم، وسمى من الشعراء والمصورين ممن كان يعده أبرع من غيره.

فقال سقراط: فيما عندك أرفع شأناً؟ أمن يصنع التماثيل العارية عن الحركة والعقل؟ أم من يصور الأشباح الحية المتحركة؟

قال: من يصنع الصور الحية. اللهم إلا إذا كانت تلك الصور من عمل المصادفة والاتفاق لا من عمل العقل. قال سقراط: إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها، وأشياء أخرى بينة القصد والمنفعة، فما قولك فى تلك الأشياء؟ ماهى التى عندك من فعل العقل؟ وما هى التى عندك من فعل الاتفاق.

قال: لاشك أن ما ظهر قصده ومنفعته، من فعل العقل.

قال سقراط: أولست ترى أن صانع ! الإنسان - فى أول نشأته - جعل له الآلات العين لما فى تلك الآلات من المنفعة الظاهرة؟ فأعطاه البصر والأذنين ليبصر ويسمع ما يكون لعيشه صالحا، وما فائدة الروائح، لو لم يكن له الحواشيم؟؟! وكيف يدرك الملاذ، ويعرف بين الحار والمر، والمر، ولو لم يكن لنا لسان ندوق به؟ إن بصرنا معرض للآفات. أو لست ترى كيف أعانت القدرة الإلهية بذلك؟ فجعلت الأجفان كالأبواب لتمنع ما يصيب البصر!! =

«من كانت حراسه الآلية: موصولة بأسواء حظه، وكانت مطالبه: وجدان الحق.. فإن من كان كذلك، انهتكت عن أبصار نفسه سجوف سدف[1] الجهل، واستحيت من الحرص، على اقتناء ما لا تجد، وتضييع ما تجد».

٢ - الوحدانية:

ومحدث العالم، سبحانه، واحد لا شريك له، ولا تركب فى ذاته، ذلك أنه: لو كان آلهة متعددون، لكانوا مركبين من: صفة تعمهم جميعاً، وهى أنهم فاعلون، ومن صفات تميز بعضهم، فهم إذن،

«مركبون مما عمهم، ومن خواصهم».

والمركبون لهم، بالضرورة، مركب، لأن التركيب: يستلزم مركِّبًا، وإذن فإن كان هذا المركَّب واحداً فهو الفاعل الأول، سبحانه، وإن كان كثيراً فهم مركَّبون... وهو يخرج بلا نهاية.

وقد اتضح بطلان ذلك.

«فإذن: ليس كثيراً، بل هو واحد غير متكثر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً، لا يشبه خلقه؛ لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة وليس فيه بتة، ولأنه مبدع، وهم مبدعون، ولأن دائم وهم غير دائمين».

٧ - الأخلاق:

ذكر «الكندى» من تعريفات الفلسفة، أنها التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان. وعقب على ذلك بقوله: «أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة».

وذكر تعريفاً آخر للفلسفة؛ هو أنها:

«العناية بالموت».

وشرح قصد القدماء فى العناية بالموت، من أنه:

«إماتة الشهوات».

وعلل ذلك بأن «إماتة الشهوات» هى السبيل إلى الفضيلة.

ذلك، أن اللذة، شر؛ إذ إن التشاغل باللذات الحسية: ترك لاستعمال العقل.

ولعل السؤال الذى يتأتى بعد ذلك هو:

كيف يكون الإنسان كامل الفضيلة؟

= وجعلت الأهداب كالمنخل، لتقيها من أضرار الرياح!! وما قولك فى أنه السمع، وهى تقبل جميع الأصوات ولا تمتلئ أبداً؟! أما رأيت الحيوانات كيف ركبت أسنانها المقدمة، وأعدت لقطع الأشياء، فتلقيها إلى الأضراس لتدقها دقا!! فإذا تأملت فى ترتيب ذلك لأمكنك أن تشك. هل هى من فعل الاتفاق أم من فعل العقل؟

قال أرسطو ديموس: نعم إذا تفكرنا فى ذلك لاشك فى أنها من فعل صانع حكيم كثير العناية بمصنوعاته

(١) أى أستار ظلمات الجهل «من سخطوط سندلاء»

وكيف يميت شهواته ليصل إلى الفضيلة؟

والإجابة على هذا السؤال إنما هى: فى معرفة الفضيلة نفسها، وفى التزام ما تتطلب من سلوك.

والفضائل الإنسانية- حسبما يرى «الكندى»- هى:

«الخلق الإنسانى المحمود»

وهذه الفضائل تنقسم إلى قسمين:

قسم هو أساس يكون فى النفس؛ ولكنه ليس أساساً سلبياً، وإنما هو: معرفة وعمل، وهذا القسم ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهى:

الحكمة، والنجدة، والعفة.

أما الحكمة، فهى فضيلة القوة الناطقة، أى القوة العقلية؛ والحكمة عبارة عن شيئين أحدهما نظرى وهو «علم الأشياء الكلية بحقائقها».

والثانى علمى، وهو: «استعمال ما يجب استعماله من الحقائق».

أما النجدة فهى فضيلة القوة الغضبية، أو على حد التعبير الجارى فضيلة القوة العصبية

والنجدة: عبارة عن قوة من النفس على «الاستهانة بالموت فى أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه».

أما العفة فهى: تناول الأشياء التى يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه، والإمساك عن غير ذلك.

وهذه الفضائل الثلاث التى فى النفس: تعتبر سوراً للفضائل، على وجه العموم، وحدا فاصلا بينها وبين الرذائل.

بينها: السور الذى يحد الفضائل، فيمنع الإفراط والتفريط.

والفضائل فى عمومها إذن: وسط بين الإفراط والتفريط.

والرذائل: إنما هى: إفراط أو تفريط.

إنها الخروج من الاعتدال، سواء كان ذلك بالإيجاب أو بالسلب.

وإذا أردنا تمثيلا لذلك، فيما يتعلق بفضيلة النجدة، فإننا نجد الإسراف فيها، وهو التهور، والهوج: رذيلة.

والتفريط فيها وهو الجبن رذيلة

وإذا نظرنا إلى فضيلة العفة فإننا نجد الإفراط فيها رذيلة. وذلك، كالحرص على المآكل والمشارب، وهو: الشره، والحرص على النكاح من حيث منح، وهو: الشبق المنتج العهر.

والحرص على القنية، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحمت والمنافسة، أما التفريط فى فضيلة العفة: فيتمثل فى الكس بأنواعه.

ومما تقدم نرى: أن فضيلة هذه القوى النفسانية جميعها، إنما هى، فى الاعتدال.

والقسم الثانى من الفضائل الإنسانية، ليس فى النفس، وإنما هو، نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاث، إنه نتيجة لاعتدالها، وهو يتمثل فى العدل.

والرذيلة المقابلة له إنما هى: الجور.

الفضائل الإنسانية، إذن ، إنما هى: فى أخلاق النفس، وفى الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق.

وإذا التزم الإنسان الفضائل، نتج عن ذلك: أنه يعيش سعيداً، ومادام كل إنسان فى هذه الحياة يسعى إلى السعادة، ومادامت السعادة هدفاً أخيراً لكل إنسان، فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلح بهذه الفضائل.

بيد أن من يمكنه أن يلتزم هذه الفضائل، إنما هو عدد محدود من الناس، إنهم الممتازون، إنهم هؤلاء الذين يسيطرون على أنفسهم، فيلزمونها حد الاعتدال، وليس كل الناس بقادر على ذلك.

وإلى هؤلاء المساكين الذين يعيشون فى الحياة: عرضة للأحزان والآلام: يقدم «الكندى» بعض النصائح.

هذه النصائح : تتمثل فى جانب سلبى، وجانب إيجابى.

فإذا استعرضنا هذه الأسباب التى ينشأ عنها الحزن عند عامة الناس: فإننا لانكاد نجدها تخرج عن فقدان مايمتلكه الإنسان فى النواحى المادية، أو عن عدم الحصول على ما لايملك من النواحى المادية .

وإذا اعتمد الإنسان فى سعادته على الامتلاك، والاقتناء، والثراء العريض، فقد انحرف عن طريق الصواب، ذلك أن السعادة إنما هى : فى النفس، لا فى ما تمتلكه النفس.

الماديات بطبيعتها : عرضة للتغير والزوال، والإنسان العاقل يجب عليه ألا يربط سعادته بالمتغير الزائل.

ولعل أنفس المتغير الزائل إنما هو: الجواهر اللآلئ، ومع ذلك فإنها لاتعدو أن تكون حصى الأرض وأصداف الماء، وإذا وضعها الإنسان فى موضعها الحقيقى، يرى أنها أتفه من أن تثير حزناً إذا فقدت.

ويجب على الإنسان: أن يعلم نفسه عما لا يمتلك، لأنه إذا أرخى لها العنان فسوف لاتنفد لها مطالب.

وقديماً قال «سقراط» وقد سئل عن السر فى أنا لايحزن:

«إننى لا أفتنى ما أحزن على فقده».

وسئل مرة أخرى:

«لم لاتشعر بالشقاء، مع أنك محروم من كثير من الملاذ؟ فقال:

«إنى لا أشعر بالحرمان مما لا أرغب فيه».

وضع المادة فى موضعها الحقيقى، إذن – حينما تكون فى امتلاك الإنسان – وعدم الحرص على امتلاكها – إذا لم تكن فى حوزته – حرصاً يؤدى إلى الشقاء والحزن: ذلك ما يجب على الإنسان العاقل أن يفطه، خصوصاً وأن عالم المادة: إنما هو عالم فان.

على أن حياة الإنسان فى هذا العالم: فترة عابرة. ويجب على العاقل: ألا يربط سعادته بماديات سيفارقها – لا محالة – رشيكا .

إن عالمنا: فان، ولكن هناك العالم الباقى ! ومن هنا نتطرق إلى القسم الإيجابى من نصائح «الكندى» ؛ فإذا كنا نريد أن نسعد حقًا فيجب، أن نمتلك جواهر العالم الباقى ولأنه يجب أن نحرص على الممتلكات العقلية، إنها لاتفنى ولا تبيد، ولاتنضب.

وفى العلم سعادة، وفى التفكير والتأمل فرح ولذة، إنها الحياة الخالدة

«فقل للباكين، ممن طبعه أن يبكى من الأشياء الضحرية ينبغى أن يبكى ويكثر البكاء على من يهمل نفسه ....».

فيأيها الإنسان الجاهل: ألا تعلم أن بقاءك فى هذا العالم، إنما هو: كلمحة بصر، ثم تصير إلى العالم الحقيقى تبقى فيه أبد الآبدين؟!

«وللكندى» تشبيه لطيف للحكيم العاقل بالنسبة للماديات: إنه بالنسبة إليها: كالملك الجليل الذى بلغ من عظمته: ألا يلتفت مقبلا ولا يشيع خاضعاً.

«وللكندى» حكم كثيرة تحث، بوجه عام، على التزام الفكرتين الأساسيتين فى نصائحه وهما: القناعة فى الماديات، والطموح إلى اكتساب المعقولات. منها:

«اعص الهوى وأطع ما شئت».

«لاتنج مما تكره، حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريده».

«إن النظر فى كتب الحكمة: اصطياد النفوس الناطقة».

«من ملك نفسه: ملك المملكة العظمى، واستغنى عن الناس، ومن كان كذلك: ارتفع عنه الندم، وحمده كل واحد، وطاب عيشه».

«ولو أفسد أحد أحسن أعضائه: كان مذموماً، وأشرف الأعضاء: الدماغ، ومنه: الحس، والحركة، وسائر الأفعال الشريفة. ومستعملو السكر: يدخلون الفساد على أدمغتهم، ومتى توالى السكر على بدن مرض دماغه، واشتد ضعفه، وبعد عن القوة المعدة للأفعال الإرادية والنفسانية».

ونختم هذه الكلمة بتلخيص «دور بور» لرسالة «الكندى» «فى الحيلة لدفع الأحزان».

«والحق أنه لادوام لشئ فى هذا العالم: عالم الكون والفساد، الذى قد يسلب منا فى أية لحظة كلَّ ما هو عزيز لدينا من مقتنياته، ولاثبات ولادوام إلا فى عالم العقل.

وإذا أردنا أن نقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا، ألا يسلب منا ماهو حبيب إلى نفوسنا، وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة، وعلى تقوى الله، وأن نعكف على طلب العلم، وعلى صالح الأعمال.

وأما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية هدفًا، معتقدين أننا قادرون على استبقائها... فإنما نجرى وراء المحال الذى ليس فى الوجود .

٨- «الكندى» بين الأصالة والتقليد :

١- «الكندى وأرسطو» :

رأينا مما سبق أن «الكندى» يقول بحدوث العالم: إنه يثبت حدوث الزمان والحركة والجرم.

أما «أرسطو» فإنه يقول بقدمها ! والمسافة الزائدة فى رأى «أرسطو» ، حادثة فى رأى «الكندى» ، أثبت «الكندى» حدوث العالم، وأثبت خلق الله له عن العدم. وكل ذلك خلاف أصيل، فى وجهة النظر بينه وبين زعيم المشائين

على أن الخلاف الذى لا يقل عن ذلك أصالة هو: تدبير الله للعالم، وعنايته به، وتصرفه فيه، وعلمه بجزئياته وكلياته. يثبت «الكندى» ذلك، وينفيه «أرسطو»: إن «أرسطو» ينفيه، إلى درجة أنه يجزم بأن الله لا يعلم عن العالم شيئاً، إنه لا يعلم وجوده فضلا عن تدبيره !!!

«والكندى» يثبت الوحى والنبوة، وما الوحى والنبوة إلا مظهران من مظاهر عناية الله بالعالم.

وإذا كان «أرسطو» ينفى هذه العناية، فإنه لا يتأتى له أن يثبت وحيًا ولا نبوة، ولذلك اقتصر – فى مصادر المعرفة – على الحس والعقل. أما «الكندى» فقد زاد المصدر الإلهى.

«والكندى» فى كل ذلك : متسجم مع الإسلام، سائر فى تياره، أو هو – بتعبير آخر – : انتهى بالأدلة العقلية الشخصية إلى ما أتى به الوحى الإلهى على لسان محمد ﷺ .

أما فيما يتعلق بالأخلاق: فإن النظرة اليسيرة ترى أن «الكندى» : متأثر «بأرسطو»، ذلك أنه يقول بنظرية «الفضيلة: وسط بين طرفين»

ولكن هذه النظرية، فى روحها ، إسلامية .

﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾.(١)

﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾ (٢)

﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾(٣)

(١) سورة البقرة الآية ١٤٣ (٢) سورة الإسراء الآية ٢٩

(٣) على أن عند العرب مثلا مشهوراً هو: خير الأمور أوساطها ومن طريف ما يروى، بمناسبة موضوعنا: أن سأل الحسن بن الفضل: إنك متضلع أمثال العرب والعجم من القرآن، فهل تجد فى كتاب الله خير الأمور أوساطها؟!

قال: نعم، فى أربعة مواضع قوله تعالى ﴿لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك﴾ البقرة الآية ٦٨

وقوله تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾ الإسراء الآية ٢٩

وقوله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾

وقوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا﴾ الإسراء الآية ١١٠

بيد أنه من البين: أن «الكندى» متأثر فيها على الخصوص «بأرسطو»، غير أن هدف «الكندى» منها، يختلف عن هدف أرسطو:

ذلك أن هدف «أرسطو» منها، إنما هو السعادة فى عالمنا هذا: فى عالمنا الفانى.

أما هدف «الكندى» فهو: السعادة فى عالمنا هذا، وفى العالم الأخروى: العالم الباقى، عالم الخلود.

٢ - «الكندى وأفلاطون»:

يقول الأستاذ الدكتور «محمد عبدالهادى أبو ريدة»:

«يشبه «الكندى أفلاطون»، فى القول بحدوث العالم، والزمن، والحركة، ويكن النواعث على ذلك، والغاية منه، ليست واحدة عند الفيلسوفين.

هذا إلى أن «الكندى» يرفض وجود شىء أبدى كان، قبل وجود هذا العالم المحدث.

وهو، فى ذلك يخالف «أرسطو»، كما تقدم، لكنه يخالف فيه «أفلاطون» أيضاً، لأن «أفلاطون»: يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم، لينة وغير معينة لا هى روحانية معقولة، ولا مادية محسوسة. وهو يسميها: اللاموجود، أو القابل، أى الذى يقبل فعل المثل، بحيث ينشأ هذا الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل.

ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة، وبين «أفلاطون» و «أرسطو» من جهة أخرى: مباينته لهما فى مفهوم الفاعل الأول الحق، أعنى: الله، وصفاته، وفعله

ويستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل «كندى»: أن أمر الخلق وكيفيته أوضح، عنده، مما هو عند «أفلاطون» الذى لم يتخلص من خيال الفن كما يحدث ذلك فى قصة «طيماوس»، مثلا.

«والكندى»، بحكم نزعته العربية الواقعية، ونزعته الإسلامية الواضحة، لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال[1]».

٣ - «الكندى والإسلام»:

ومما سبق من شرح لآراء «الكندى»، يتبين أنه لم يأت برأى يعارض به أصلا من أصول «الإسلام». «والكندى»، بذلك، خارج من دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الإمام الغزالى لقولهم: بقدم العالم، وبعدم علم الله بالجزئيات، وبالبعث الروحانى فقط.

أما موقف «الكندى» من الإدراك الحسى فهو موقف، ربما يستساغ من الناحية النظرية التجريدية، ولكنه لا يستساغ من الناحية العملية.

(١) رسائل الكندى ص٨٠.

الفصل الثانى عشر

الفارابى

(٢٥٩هـ - ٣٣٩هـ)

شرائط يجب توافرها فيمن يتسامى إلى الفلسفة

يجب: «أن يكون جيد الفهم، والتصور للشئ الذاتى، ثم أن يكون حفيظاً، وصبوراً على الكد الذى يناله فى التعليم؛ وأن يكون - بالطبع - محباً للصدق وأهله، والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب، تهون عليه - بالطبع - الشهوات، والدرهم والدينار، وما جانس ذلك، أن يكون كبير النفس عم يشين عند الناس، وأن يكون وزعاً، سهل الانقياد للخير والعدل، عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكن قوى العزيمة على الشئ الصواب

ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس، وعلى عادات مشاكل ما فطر عليه، وأن يكن صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته، غير مخل بكلها أو بمعظمها.

وأن يكون - مع ذلك - متمسكا بالفضائل التى هى - فى المشهور - : فضائل، غير مخل بالأفعال الجميلة التى هى - فى المشهور - : جميلة.

«الفارابى»

١ - تقديره:

كان «الفارابى»: يعيش فى عالم العقل إيذاناً للخلود، وكان ملكا فى عالم العقل.

«ت.ج.دى بور»

«فيلسوف المسلمين غير مدافع».

«القفطى»

«وهو أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن منهم من بلغ رتبته فى علومه والرئيس «أبو على بن سينا» المقدم ذكره: بكتبه تخرج، وبكلامه انتفع فى تصانيفه».

«ابن خلكان»

ولئن كانت الأجيال تهتف باسم «الفارابى» منذ ألف عام فى الشرق والغرب، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة، وبما ترك من أثر فى تاريخ التفكير البشرى، وفى تاريخ المثل العليا، للحياة الفاضلة.

«مصطفى عبدالرازق»

أول مفكر مسلم، كان فيلسوفاً بكل ما للكلمة من معنى.

«مسيليون»

«والذي تعق عليه جلة الثقات: أن فلسفة «الفارابي»: فلسفة إسلامية لاغبار عليها: فلم ير فيها جمهرة المسلمين المحبين بالبحث الفكري، حرجاً ولا موضع ريبة، ولاتمالها تعصب مذهبياً بالإسلام أو بغيره من الأديان».

«العقاد»

٢- حياته:

هو «أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان»، ويعرف «بالفارابي» نسبة إلى ولاية «فاراب»، وهي إقليم كبير وراء نهر «جيحون» على تخوم بلاد الترك.

أكان فارسيا أم تركيا؟

إن أكثر المترجمين لحياته يذكرون: أنه تركي، ولكن «ابن أبي أصيبعة» في كتاب: «طبقات الأطباء» يذكر: «إن أباه كان فارسي الأصل، تزوج من امرأة تركية، وأصبح قائداً في الجيش التركي».

ويصمت التاريخ صمتاً تاماً عن فترة الطفولة، وفترة الشباب، لفيلسوفنا، فلا يحدثنا بشيء عنهما، بل يغفل أيضاً ذكر ميلاده، ولولا أن «ابن خلكان» ذكر: أنه توفي سنة ٣٣٩هـ، وقد ناهز ثمانين سنة، لما أمكن استنتاج تاريخ مولده إلا خطأ، وكلمة «ابن خلكان» إذن، يؤخذ منها: أنه ولد حوالي سنة ٢٥٩هـ.

مكانته الاجتماعية:

أما مكانته الاجتماعية: فقد تضاربت فيها أقوال المؤرخين. ولاسبيل إلى القول فيها بالقطع.

والذي نميل إليه: هو أنه، نشأ في أسرة على جانب كبير من الرخاء: كان أبوه قائد جيش، كما يذكر «ابن أبي أصيبعة».

«وكان – كما يذكر «ابن الأفريقي» – شريف النسب، محباً لحياة البذخ».

ثم واتته الدنيا، وواتاه القضاء، فاشتغل بالقضاء في بلدته.

دراسته الفلسفة:

ولعلنا لانكون مخطئين، إذ تخيلنا أن طبيعة «الفارابي»: لم تكن طبيعة الذين يجرون وراء الجاه والمجد الدنيوي والترف المادي.

لقد كانت نفسه: تتطلع إلى معرفة الغيب، واختراق العجب، والكشف عن المستور.

بيد أن دراسته الفقهية، وعمله في القضاء الذي كان ثمرة لهذه الدراسة: لم يزهداه إلى مايطمح إليه، فضلا عن أن بيئته، وما يستلزمه عمله من: مخالطة، واتصالات لاتترك له فراغاً، كل ذلك: كان يحول بينه وبين ما يطمح إليه.

وها هي ذي السنون تمضي: الواحدة تلو الأخرى، يزداد شوق «الفارابي» إلى معرفة الحقائق الخاصة بما وراء الطبيعة.

وفي فترة من فترات التحمس الشديد، عدل فجأة عما هو فيه – وقد ناهز الأربعين تقريباً – فعال، راسياً مختبطاً، إلى حياة التأمل والتفكير الفلسفي الصوفي، فغادر بلده قاصداً بغداد، وهي إذ ذاك: مصدر الثقافة والمعرفة.

لم يدرس «الفارابي»، إذن، الفلسفة في مبدأ حياته، والذي يدعونا إلى القول بهذا: أن «الفارابي»: بدأ يحضر دروس المنطق في بغداد على «أبي بشر بن متى»، ثم تابع دراسة المنطق على «يوحنا بن حيلان» في حران، وأكب، منذ دخوله بغداد، على دراسة الفلسفة، على وجه العموم، في شغف رائد، وفي شوق بالغ، ولاشك أن ذكاءه وشوقه كانا كفيلين ببلوغه من تعلمها إلى مايطمح إليه في فترة قصيرة من الزمن، خصوصاً وأنه: كان في مرحلة النضج العقلي الكامل.

كانت نفس «الفارابي»، إذ ذاك: متطلعة إلى استكشاف المجهول، وكان من وسائل إرضائها في هذا الجانبين: الرحلات والأسفار.

ذهب من بلدته إلى بغداد، وذهب من بغداد إلى حران، ثم عاد إلى بغداد ثانية، وسافر إلى دمشق، وإلى مصر.

«وملك «سيف الدولة» حلب، سنة ٣٢٣هـ، وبسط حمايته على العلم والأدب، فقصد إليه «الفارابي»، وأوى منه إلى ركن شديد. ثم إنه عظم شأنه، وظهر فضله، واشتهرت تصانيفه، وكثرت تلاميذه»[١].

معرفته باللغات والموسيقى:

أما مبدأ اتصاله «بسيف الدولة» فتروى فيه حكاية لاشك أنها من اختراع متخيل، بيد أنه لم يُبْنَ التحدث فيها على غير أساس، وهي، إذا جردناها من المبالغات فيها، تعطينا ثلاثة جوانب في حياة «الفارابي»، وهي في الواقع: حقائق.

الجانب الأول: معرفته باللغات، ولاشك أن «الفارابي»: كان يعرف أكثر من لغة، منها، على كل حال: العربية، والتركية، والفارسية.

والجانب الثاني: معرفته بالموسيقى: لقد كان يعرف الموسيقى نظرياً وعملياً.

(١) فلاسفة العرب والعلم الثاني، ص٦١

أما الجانب الثالث فهو: عزة نفسه.

والحكاية، كما رواها «ابن خلكان» هي.

يقول «ابن خلكان»:

«إن «أبا نصر» لما ورد على «سيف الدولة»، وكان مجلسه مجمع الفضلاء في جميع المعارف، فأدخل عليه، وهو بزي الأتراك، وكان ذلك زيه دائماً فقال له «سيف الدولة»:

اقعد

فقال: حيث أنا، أم حيث أنت ؟

فقال: حيث أنت.

فتخطى رقاب الناس، حتى انتهى إلى مسند «سيف الدولة»، وزاحمه فيه حتى أحرجه عنه.

وكان على رأس «سيف الدولة» مماليك، وله معهم لسان خاص يسارهم به، قل أن يعرفه أحد. فقال لهم بذلك اللسان :

إن هذا الشيخ قد أساء الأدب، وإني سائله عن أشياء، إن لم يرف بها فاخرجوا به.

فقال له «أبو نصر» بذلك اللسان:

أيها الأمير اصبر، فإن الأمور بعواقبها.

فعجب «سيف الدولة» منه. وقال له: أتحسن هذا اللسان ؟

فقال: أحسن أكثر من سبعين لسانا.

فعظم عنده، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل، وبقي يتكلم وحده. ثم أخذوا يكتبون ما يقوله. فصرفهم «سيف الدولة» وخلا به. فقال له:

هل لك في أن تأكل؟

فقال: لا.

فهل: تشرب؟

فقال: لا.

فهل تسمع؟

فقال: نعم:

فأمر «سيف الدولة» بإحضار القيان، فحضر كل ماهر – في هذه الصناعة – بأنواع الملاهي. فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه «أبو نصر» وقال له أخطأت. فقال له «سيف الدولة»:

وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟

فقال: نعم.

ثم أخرج من وسطه خريطة، ففتحها، وأخرج منها عيداناً وركبها، ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان في المجلس !

ثم فكها وركبها تركيباً آخر، ثم ضرب بها، فبكى كل من كان في المجلس !

ثم فكها وركبها بغير تركيبها، وضرب بها ضرباً آخر، فنام كل من في المجلس، حتى البواب، فتركهم نياماً وخرج !!!.

ويعقب الشيخ «مصطفى عبدالرازق» على هذه القصة فيقول

ولئن كانت هذه الحكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، فهي تشبه أن تكون غلواً مجاوراً، لا اختراعاً صرفاً.

نمط حياته:

والمترجمون لحياة «الفارابي»، مجموعون على أنه كان يعيش معيشة الزهدين في العالم. وكان يميل إلى العزلة والتأمل .

ويصف الشيخ «مصطفى عبدالرازق» نمط حياته فيقول:

«وقد عاش «الفارابي» عيشة الزهاد حياته كلها، فلم يقتن مالاً، ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً !!!

وكان يستطيع أن يستمتع برفه العيش، خصوصاً في شيخوخته أيام استظلاله بظل الملك الجواد «سيف الدولة بن حمدان». لكنه: لم يتناول من «سيف الدولة» إلا أربعة دراهم فضة في اليوم، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة العيش. وهو الذي اقتصر عليها لقناعته، ولو شاء زيادة لوجد مريداً[1]».

ويصفه «ابن خلكان» بأنه: كان يعيش عيشة قدامى الفلاسفة.

ويقول «ابن خلكان» أيضاً.

«وكان مدة مقامه بدمشق: لايكون، غالباً، إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف هناك كتبه، ويداويه المشتغلون عليه».

ويقول صاحب كتاب «مفتاح السعادة».

«وكان منفرداً بنفسه، لايكون إلا عند مجتمع ماء أومشتبك رياض، ويؤلف كتبه هناك»

ويعقب «الشيخ مصطفى عبدالرازق» على أقوال المؤرخين لحياة «الفارابي» فيقول:

«وتلك حياة فيلسوف زاهد وموسيقي شاعر».

وقد تحدث كثيرون عن نزعة «الفارابي» الزهدية، والصوفية، سواء أكان ذلك في حياته الشخصية، أم في مذهبه الفلسفي.

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني

ويحدثنا «كارادو فو» عن هذه النزعة الفارابية، وعن الفرق بينها وبين موقف «ابن سينا» من التصوف، فيقول:

«التصوف لايظهر في مذهب «ابن سينا»، إلا في أخره كتاج يتوجه، وهو جزء منفصل تمام الإنفصال عما عداه من أجزاء مذهبه. وقد عالجه بمهارة فائقة، على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من جهة موضوعية بحتة».

والأمر على نقيض ذلك عند «الفارابي»:

«التصوف: يتخلل جميع مذهبه، وعبارات المتصوفة: شائعة، تقريباً في كل أقواله، وكأنما التصوف عنده: ليس نظرية من النظريات، وإنما هو: حالة ذاتية[1]».

ثقافته وكتبه:

قال القاضي صاعد في كتاب التعريف بطبقات الأمم.

«إن «الفارابي» أخذ صناعة المنطق عن «يوحنا بن حيلان» المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر، فبذ جميع أهل الإسلام فيها، وتربى عليهم في التحقيق بها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه منها، في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة، فيه على ما أغفله «الكندي» وغيره من صناعة التحليل، وأبماء التعليم، وأوضح القول فيما عن مواد المنطق الخمس، وأفاد وجوه الانتفاع بها، وعرف طرق استعمالها، وكيف تصرف صورة القياس في كل ما دق منها، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية، والنهاية الفاضلة.

ثم له، بعد هذا، كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيها، لايستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به، وتقديم النظر فيه.

وله كتاب في أغراض فلسفة «أفلاطون»، و«أرسطوطاليس»، يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة، والتحقق بفنون الحكمة، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر، وتعرف وجه الطلب، اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً.

وبين: كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً فشيئاً.

ثم بدأ بفلسفة «أفلاطون»، فعرف بغرضه منها، وسمى تأليفه فيها، ثم أتبع ذلك بفلسفة «أرسطوطاليس»، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته.

ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً، حتى انتهى به القول – في النسخة الواصلة إلينا – إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم، والمعاني

(١) دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة العربية، «مادة: أبو نصر الفارابي».

المختصة بعلم علم منها، ولا سبيل إلى فهم معاني «فاطيغورياس»[1]، وكيف هي الأوائل الموضعة لجميع العلوم، إلا منه؟ ثم له، بعد هذا، في العلم الإلهي، وفي العلم المدني[2] كتابان لا نظير لهما.

أحدهما المعروف بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، عرف فيهما بجمل عظيمة من الإلهي، على مذهب «أرسطوطاليس» في مبادئ الستة الروحانية، وكيف يوجد عنها الجواهر الروحانية، وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية، على ما هي عليه من النظام، واتصال الحكمة، وعرف فيهما بمراتب الإنسان وقواه النفسية، وفرق بين الوحي والفلسفة، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة، واحتياج المدينة إلى السيرة الملكية، والنواميس النبوية».

وكتب «الفارابي» كثيرة بلغ بها بعضهم إلى مائة وثمانية وعشرين كتاباً ورسالة، وهي في كل فن تقريباً!. ثم إنها تنقسم، طبيعياً، إلى قسمين:

(أ) قسم: هو شرح، أو تعليق، أو بيان لآراء أفلاطون وأرسطو.

(ب) وقسم: هو تأليف شخصي «للفارابي». ومن أشهر كتبه ما يلي:

١- رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة.
٢- رسالة في مسائل متفرقة.
٣- رسالة في إثبات المفارقات.
٤- رسالة في العقل.
٥- رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة.
٦- رسالة في جواب مسائل سئل عنها.
٧- عيون المسائل.
٨- إحصاء العلوم.
٩- ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم.
١٠- تحقيق غرض «أرسطاليس» في كتاب ما بعد الطبيعة.
١١- مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة.
١٢- شرح رسالة «زينون الكبير اليوناني».
١٣- التعليقات.
١٤- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: «أفلاطون وأرسطو».
١٥- كتاب تحصيل السعادة.

(١) أي كتاب المقولات.

(٢) أي علم الأخلاق بالنسبة للفرد والأسرة والمجتمع أو سياسة الفرد النفسية والأسرية وسياسة الرئيس للمجتمع

١٦- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

١٧- كتاب السياسة المدنية

١٨- كتاب الموسيقا الكبير .

١٩- التنبيه على سبيل السعادة.

٢٠- فصول العلوم والصناعات.

٢١- الدعاوى القلبية.

ويقول «كارادو فو»:

«وكان غرض «الفارابي»، شأن غيره من فلاسفة مدرسته: أن يحيط بجميع العلوم، ويظهر أنه: كان رياضياً بارعاً، وطبيباً لا بأس به، وكتب كذلك، في العلوم الخفية.

كما كان، إلى جانب هذا: موسيقيًا متفانياً، ندين له بأهم رسالة عن نظرية الموسيقا الشرقية، وكان يوقع على العرمز ويؤلف الألحان.

وقد أثارت عبقريته إعجاب سيف الدولة، ولايزال دراويش الحلبية يحفظون أغاني قديمة تنسب إليه[1]».

وفيما بعد سنتحدث، في شئ من التفصيل، عن كتاب: «الجمع بين رأى الحكيمين».

أما الآن فلا نريد أن نترك هذا المكان قبل أن نذكر حكاية طريفة عن كتاب «الفارابي».

كان لها أثر كبير على «ابن سينا». وهذه الحكاية يقصها «ابن سينا» نفسه فيقول:

«قرأت كتاب ما بعد الطبيعة» (لأرسطو)، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس على غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وأنا، مع ذلك: لا أفهمه، ولا المقصود به، وأيست من نفسي، وقلت: هذا كتاب لاسبيل إلى فهمه.

وإذا أنا، في يوم من الأيام، حضرت وقت العصر في الوراقين[2]، وبيد دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه علي، فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة من هذا العلم، فقال لي:

اشتر هذا مني فإنه رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته فإذا هو: كتاب «أبي نصر الفارابي»، في أغراض كتاب: «مابعد الطبيعة».

ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه كان لي محفوظا عن ظهر قلب وفرحت بذلك، وتصدقت في ثاني يوم بشئ كثير على الفقراء شكراً لله تعالى ...».

(١) دائرة المعارف الإسلامية، الترجمة، مادة أبو نصر الفارابي.

(٢) سوق الكتب.

وفاته:

وفي سنة ٣٣٩هـ لصحبه «سيف الدولة» في حملته على دمشق، فتوفي هناك، في السنة نفسها، وقد بلغ من العمر ثمانين عاماً، وصلى عليه «سيف الدولة»، في نفر خاصته، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير.

«أما صلاة «ابن حمدان» في بعض خواصه، على «أبي نصر»، التي حكى المؤرخون بتسجيلها، فهي آية مودة وتكريم من «سيف الدولة» لرجل أتاه الله حكمة تعالى عن عقول العامة وقلوبهم[1]».

٢- المجتمع المثالي أو المدينة الفاضلة:

الفلسفة والواقع:

ليس هناك في المنطق السليم – فلسفة واقعية، وإنما هناك أدب واقعي، أو وصف واقعي.

فالأدب – في قسم من أقسامه – : هو وصفي ، يحاول تصوير الواقع في دقة: كدقة آلة التصوير، أما الفلسفة: فإنها كلها، مثالية.

ولعل من الأسباب التي جعلت الناس يخطئون في التعبير، وفي الفكرة، فيتحدثون عن فلسفة واقعية، هو: التفرقة القديمة بين نزعة «أفلاطون» ونزعة «أرسطو»، وإطلاقهم على «أفلاطون»: أنه مثالي، وعلى «أرسطو» أنه واقعي.

وكان سبب هذه التفرقة: هو قول «أفلاطون» بعالم المثل، وحفزه الهمم إلى استشرافه والتطلع إليه، وأن يكون سلوك الإنسان في نفسه، وسلوك الجماعة في نظمها وقوانينها: متمشياً مع ثمار المعرفة بهذا العالم: عالم المثل.

بينما ينقض «أرسطو» هذه النظرية، ويعمل – ما استطاع – على هدمها وتقويض دعائمها..

ولكن مما لاشك فيه أن «أرسطو» – مثله في ذلك مثل «أفلاطون»: كان يريد أن يرقى بالمجتمع، وأن يسمو به إلى آفاق: من السعادة، والخلق، والسلوك، لايستمتع بها في واقعه.

إنه كان يرسم، في نظرياته السياسية، والأخلاقية، مثلا عليا، وأهدافاً سامية لاتمت، أو لاتكاد تمت، بصلة إلى الواقع، إنه مثالي في نظرياته السياسية، وفي مذهبه الأخلاقي.

وكل فلسفة إنما هي: محاولة لتغيير الواقع في الآراء وفي السلوك، في المعتقدات وفي الأخلاق، إنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل الأعلى للفرد وللإنسانية. كل فلسفة إذن هي مثالية بهذا الاعتبار.

(١) فيلسوف العرب، والمعلم الثاني.

وإذا كانت الفلسفة في جميع عصورها مثالية – أو يجب أن تكون كذلك – فإن الأذهان تتعرف حينما تقرب بين كلمة «مثالي» وكلمة «خيالي» أو «وهمي».

ذلك أن المذهب الذي يرسمه الفيلسوف إنما هو: مذهب يؤمن الفيلسوف كل الإيمان بأن من الممكن تحقيقه.

وإذا لم يأخذ الناس به، فليس ذلك لأن المذهب مستحيل التحقيق، وإنما: لعوامل أخرى ليست في المذهب في نفسه.

ومثل الإنسانية بالنسبة لمذاهب الفلاسفة: مثلها بالنسبة للأديان، ومثلها بالنسبة لكل فكرة: تدعو إلى الخير، والأخوة والسلام.

ترى الإنسانية بعقلها أن الأديان السماوية: في صفائها الأصلي: تحقق لها السعادة، ولكن الإنسانية تجري وراء غرائزها فتقع في الشقاء، وتتجرع الآلام.

وترى الإنسانية بعقلها أن السلام والأخوة يحققان لها أسمى ما تطمح إليه من أمن وتعاون، ولكنها بغرائزها الحيوانية تنغمس في الغالب، والاغتصاب، والأثرة تجر على نفسها الكوارث والملمات. وما ظلمتهم الفلسفة، وما ظلمتهم الأديان، وما ظلمتهم أفكار الخير .. ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

مدينة «الفارابي»:

نقول هذا بمناسبة البدء في الحديث عن مدينة «الفارابي» الفاضلة، أو عن فكرته عن المجتمع المثالي، وهي فكرة تعتبر مركز الدائرة في فلسفته، أو هي فكرة جمعت فلسفته.

ذلك أن «الفارابي»، في هذه المدينة، لا يرسم نظاماً سياسياً فحسب، وإنما يبين آراء أهل المدينة الفاضلة.

به يبين معتقداتهم، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة، ويرسم أدلتهم على المعتقدات، إنه يبين معتقدهم في الله وفي النبوة، في المبدأ والمصير، في الهدف والغاية.

ويبين نظام سلوكهم، كأفراد، ونظام سلوكهم كجماعة، ونظام صلتهم بالرئيس.. ويبين الأساس الذي ينبني عليه السلوك.

ويبين الضلال الذي تنهار فيه المدن: أسبابه وعلله، ظواهره ومظاهره، نتائجه وثمراته.

وفي خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكوني: سماءه وأرضه.

وعن الترابط الاجتماعي بين الرئيس والمرءوسين.

ولا عجب بعد ذلك إذا قلنا: إن مدينة «الفارابي» جمعت – على التقريب فلسفته.

اهتمام «الفارابي» بالمدينة الفاضلة:

وقد اهتم «الفارابي» اهتماماً بالغاً بموضوع المدينة الفاضلة، فقد ألف فيها كتاباً أسماه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وأهمية هذا الكتاب ترجع إلى ناحيتين:

أما أولا فلأنه أحاط بالموضوع من جميع أطرافه، أي من ناحية الاعتقادات، ومن ناحية النظم، ومن ناحية السلوك.

وأما ثانياً فلأنه من آخر ما ألف «الفارابي» إذا لم يكن آخر كتاب ألفه، وهو إذاً يعتبر تصوير رأي «الفارابي» الأخير.

يقول «ابن أبي أصيبعة» في «الفارابي»:

«ابتدأ بتأليف كتاب المدينة الفاضلة، والمدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة ببغداد.

وحمله إلى الشام، في أواخر سنة ٣٣٠. وتممه بدمشق في سنة (٣٣٣) وحرره.

ثم نظر في الفلسفة بعد التحرير، فأثبت فيها الأبواب.

ثم سأل بعض الناس: أن يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه، فعمل الفصول بمصر سنة ٣٣٧.

ومن المعروف أن «الفارابي» توفي سنة ٣٣٩. فكان آخر عهده بهذا الكتاب إذن قبل وفاته بعامين.

على أن «الفارابي» قد ألف في الموضوع نفسه: كتابه: «السياسات المدنية».

ثم إن كتابيه «تحصيل السعادة»، و«التنبيه على سبيل السعادة»: إنما هما بيان لبعض جوانب المدينة الفاضلة.

على أنه من الأهمية بمكان: أن نذكر أن كتاب «الفارابي» «الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو» الذي يسخر منه الكاثوليكيون[1] يعتبر في نظرنا كتاباً حاسماً في بيان بعض آراء «الفارابي» نفسه.

(١) يقول «دي بور» في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة:
«وقد دعا «الفارابي» إلى رأي؛ يعتبر الوجه عجيباً شاذاً. تبرره نزعة فلاسفة المشرق إلى توحيد المذاهب المختلفة؛ ذلك: هو، أن الفلسفة الصحيحة يجب أن تكون واحدة، أو على الأقل، ينبغي ألا يكون هناك تناقض بين مذهبيها الكبيرين اللذين يمثلانها وهما «أرسطو أفلاطون» فمذهبهما يجب ألا يكون سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين وعلى هذا يعتبر علماء الفلسفة من القدماء: كأنهم أنبياء حقيقيون يالون بالأمة كما يقلب علماء الدين وتعاليمهم: فرع من الوحي، يجب أن تبرأ من التناقض والخطأ.
وكتب «الفارابي» في هذا المعنى عدة رسائل: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين «أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس» و«اغراض أفلاطون وأرسطو»، وكتاب «التوسط بين طاليس وجالينوس».
ويجب أن نلاحظ أن فيلسوفنا كان يعتقد بصحة نسبة كتاب «أثولوجيا» إلى أرسطوطاليس. وهو كتاب مدسوس في الأفلاطونية الجديدة كتب على نهج تأملات أفلوطين.
وقد أدى هذا الخطأ إلى أن يكون «أبو نصر» فكرة خاطئة إلى حد بعيد عن مذهب المشائين.

والواقع أن هذا الكتاب مبني على فكرة سليمة، وهي أن الحقيقة: لاتخترع ولاتبتدع، وإنما يكشف عنها. وسبيل الكشف عن الحقيقة ليس مقصوراً على شخص معين بالذات.

وكل من أخلص في البحث عنها، وأمضى عمره في الكشف عن جوانبها، فإنه سينتهي إلى ما انتهى إليه من يماثله في الإخلاص، وفي الدأب على البحث.

وليس في الكشف عن الحقيقة إذن شئ شخصي، أو جانب ذاتي ومن الطبيعي، والأمر كذلك: أن يتفق «أفلاطون وأرسطو» – وقد أخلصا ودأبا على البحث في النتائج التي وصلا إليها.

الفكرة إذن في أساسها: سليمة، وقد حاولتها الأفلاطونية الحديثة من قبل «الفارابي»، ثم جاء «الفارابي» وحاولها من جديد، ولكنه لم يصاحبه التوفيق في الجمع بين رأيهما لأنه اعتمد في تصوير آراء «أرسطو» على كتاب «الربوبية» الذي اعتقد – خلافاً للواقع – أنه «لأرسطو».

بيد أن الطرافة في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: أنه يصور رأي «الفارابي» الشخصي في المسائل التي عرض لها. فقد انتهى به البحث إلى آراء في الفلسفة؛ وآمن بها، واعتقد: أنها الحق، فجعلها الأساس، وفسر كلام «أفلاطون» وكلام «أرسطو»: على ضوئها مع أنها رأيه الشخصي.

وسنعتمد في تصوير آراء «الفارابي» على هذه الكتب جميعها، وعلى كتابين آخرين لهما أهميتها:

أحدهما: «فصوص الحكم»، وهو كتاب ركز فيه «الفارابي» جملة من آرائه في أسلوب موجز، عليه طابع الأسلوب الصوفي.

وثانيهما: كتاب «عيون المسائل»، وهو: كتاب جمع فيه «الفارابي» كثيراً من آرائه الفلسفية.

من عوامل الاجتماع الإنساني:

الناس يجتمعون لأن: كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج – في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة، لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشئ مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد، بهذه الحال!!

فلذلك لايمكن أن ينال الإنسان الكمال، الذي لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية. إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه من قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه، في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال

ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية[1].

فمنها: الكاملة، ومنها غير الكاملة.

والكاملة: ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى.

فالعظمى: اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة.

والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة.

والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة.

ويلاحظ الدكتور «علي عبد الواحد»: «أن الاجتماع الأول الذي ذكره «الفارابي»، وجعله أكمل المجتمعات الكاملة جميعًا لم يذكره أحد من قبله، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان فهؤلاء لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم، وهو الدويلات الصغيرة التي تتألف كل دولة منها من مدينة و توابعها، أو من بعض مدن وتوابعها، ولعل ذلك يرجع إلى تأثر «الفارابي» بتعاليم دينه، إذ إن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة الذي هو ظل الله في أرضه[2].

وإذا كان «الفارابي» يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة، فليس معنى ذلك أن كلامه خاص بالمدينة، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذي هو العالم كله.

وعلى المجتمع المتوسط الذي هو القطر.

وعلى المجتمع الأصغر الذي هو المدينة، وما يحيط بها من قرى تابعة لها.

وبما أن أعمال الإنسان، اختيارية وكان شأن الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشر، كانت الغاية من الاجتماع إما الاتجاه إلى الشر، وإما الاتجاه إلى الخير.

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة «الفارابي»

يقول «نصير الدين الطوسي» شارحاً فكرة «ابن سينا» في هذا الموضوع:

«الإنسان لايستقل وحده بأمور معاشه»

لأنه يحتاج إلى غذاء ولباس، ومسكن وسلاح، للدفع، وغير ذلك من أرادة الصغار وغيرهم، وكلها صناعية ولايمكن أن يرتبها صانع واحد، إلا في مدة لايمكن أن يعيش تلك المدة فائدة فيها. أو يتعسر إن أمكن: لكنها تكون بجماعة يتعاونون، ويتشاركون في تحصيلها. يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك لوقوع:

بمعاوضة: وهي، أن يعمل كل واحد مثل مايعمل الآخر.

وبمعارضة: وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله، بإزاء ما يأخذه منه من عمله، فإذن الإنسان بالطبع محتاج في تعيشه إلى اجتماع مؤد إلى إصلاح حاله،

وهو المراد من قولهم: (الإنسان مدني بالطبع)

والمدن في اصطلاحهم: هو هذا الاجتماع

(٢) من كتاب: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، الدكتور علي عبد الواحد

والمدينة الفاضلة إنما هي المدينة: «التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة»، «والاجتماع الذي يتعاون به على نيل السعادة، هو الاجتماع الفاضل».

والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة، هي الأمة الفاضلة.

وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة، والسعادة الحقيقية إذن: إنما هي: هدف الاجتماع الفاضل.

وهذه السعادة: إنما تكون ثمرة لمعتقدات.. ولنظم معينة محددة وسنبتدئ بالحديث عن المعتقدات.

وجود الله:

وأول المعتقدات، وأهمها، هو طبعاً، الاعتقاد في وجود الله.

والاعتقاد في وجود الله يبديه «الفارابي» على دليلين:

أما أحدهما، وهو المشهور عنه، والمعروف به، فهو: دليل «الوجوب والإمكان»، وهو الدليل الذي أخذه عنه «ابن سينا»، واشتهر به الفلاسفة من بعد «الفارابي».

وأساس هذا الدليل أن الموجودات على ضربين:

أحدهما: إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الوجود.

والثاني: إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده، ويسمى واجب الوجود.

وممكن الوجود هو: ما استوى في أمره الوجود والعدم، فلا غنى إذن، لوجوده عن علة، وهذه العلة: إما أن تكون ممكنة فلابد لها من علة، ولا يجوز فيما يتعلق بالأشياء الممكنة: «أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولة، ولا يجوز كونها على سبيل الدور. بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول[1]، وذلك هو الله تعالى[2].

(١) عيون المسائل.

(٢) هذا الدليل: هو أحد الأدلة التي استعملها «ابن سينا» في إثبات وجود الله: وهو يشرحه في الإشارات: تنبيه: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته، من غير التفات إلى غيره:

فإما: أن يكون بحيث من يجب له الوجود في نفسه، أولا يكون.

فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته، بعد ما فرض موجوداً، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط، مثل شرط عدم علته، صار ممتنعاً، أو مثل شرط وجود علته، صار واجباً

وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها، بقي له في ذاته الأمر الثالث، وهو الامكان، فيكون باعتبار ذاته: الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع.

فكل موجود

إما واجب الوجود بذاته

أو ممكن الوجود بذاته.

وأما الدليل الثاني فهو دليل الإتقان في صنع هذا العالم والعناية به، وإن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله: موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ما تدل عليه كتب التشريحات، ومنافع الأعضاء، وما أشبهها: من الأقوال الطبيعية.

صفات الله:

«والفارابي»، فيما يتعلق بصفات الله: يذهب إلى التنزيه المطلق، ويصل في أمر التنزيه إلى أقصى غايته، ويحقق المعنى العام الشامل الكلي، في أوسع معانيه وأبعد أهدافه:

لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وقوله عز وجل:

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

وربما أخذ عليه بعض الناس الإغراق في التنزيه، ولكننا لا نفهم حقيقة كيف يؤخذ على «الفارابي» ذلك، أو كيف يمكن أن يوصف «الفارابي» بالإغراق في أمر أتى به الإسلام؟ ومادام «الفارابي» يثبت الله حقيقة موجودة: فإن كل ما يقوله بعد ذلك في التنزيه، لا يمكن أن يؤخذ عليه.

وأول شيء يبديه الإسلام نفياً باتاً حاسماً عن الله: هو المادة، فالله ليس بمادي، أعني: أن المادة لا دخل لها في ذاته عز وجل، وذلك أيضاً من أوائل ما يبديه «الفارابي» نفيا باتا حاسماً عن الله، سبحانه وتعالى:

«ولأنه ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره، عقل بالفعل:

لأن المانع للصورة أن تكون عقلا، وأن تعقل بالفعل: هو المادة التي فيها يوجد الشيء.

فمتى كان الشيء في وجوده: غير محتاج إلى مادة. كان ذلك الشيء بجوهره: عقلا بالفعل

وتلك: حال الأول «فهو» إذن: عقل بالفعل، وهو، أيضاً: معقول بجوهره.

فإن المانع، أيضا للشيء من أن يكون بالفعل معقولا: هو: المادة.

وهو معقول، من جهة ما هو عقل.

لأن الذي هويته، عقل: ليس يحتاج، في أن يكون معقولا، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو بنفسه: يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته، عاقلا وعقلا بالفعل.

وبأن ذاته تعقله: يصير معقولا بالفعل.

= إشارة: ما صفته في نفسه الإمكان: فليس بصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته، أولى من عدمه، من حيث هو ممكن.

فإن صار أحدهما أولى، فالمصير شيء أوجبه

فوجود كل ممكن، هو من غيره

وينتهي «ابن سينا» إلى هذا الغير إنما يكون واجباً لأن التسلسل باطل.

وكذلك لا يحتاج، في أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل، إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلا، وعاقلا: بأن يعقل ذاته، فإن الذات التي تعقل: هي التي تعقل.

فهل عقل، من جهة ما هو معقول، فإنه: عقل، وإنه معقول، وإنه عاقل: هي كلها: ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم.

فإن الإنسان، مثلا، معقول، وليس المعقول منه معقولا بالفعل، بل كان معقولا بالقوة، ثم صار معقولا بالفعل بعد أن عقله العقل.

فليس، إذن، المعقول من الإنسان: هو الذي يعقل، ولا العقل منه أبداً هو المعقول. ولا عقل نحن- من جهة ما هو عقل: هو معقول.

ونحن: عاقلون، لا بأن جوهرنا: عقل، فإن ما نعقل: ليس هو الذي به نجوهرنا.

فالأول: ليس كذلك، بل العقل والعاقل والمعقول فيه: معنى واحد، وذات واحدة. وجوهر واحد غير منقسم.

وكذلك الحال في أنه: عالم.

فإنه ليس يحتاج، في أن يعلم، إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته. ولا في أن يكون معلوماً، إلى ذات أخرى تعلمه، بل هو: مكتف بجوهره، في أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته: شيئاً سوى جوهره، فإنه: يعلم، وإنه معلوم، وإنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد.

وكذلك، في أنه: حكيم، فإن الحكمة: هي: فعل الأشياء بأفضل علم.

وأفضل العلم: هو العلم الدائم، الذي لا يمكن أن يزول. وذلك هو علمه بذاته.

ويمضي «الفارابي» في التنزيه إلى أبعد حدوده، فلا يفرق بين ذات وصفة، ويصل بذلك إلى الأحدية المطلقة أو التنزيه المطلق.

أسماء الله:

أما فيما يتعلق بالأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الله سبحانه وتعالى فإنها: «هي التي تدل في الموجودات التي لدينا، ثم في أفضلها عندنا على الكمال. وعلى فضيلة الوجود، من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو، على الكمال والفضيلة، التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي لدينا وفي أفضلها، بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره.

وأيضاً فإن أنواع الكمالات التي جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة: كثيرة. وليس ينبغي أن نظن بأن أنواع كمالاته التي يدل عليها بأسمائه الكثيرة: أنواع كثيرة. ينقسم الأول إليها، ويتجوهر بجميعها. بل ينبغي أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً.

إدراكنا الله:

وينتهي «الفارابي» إلى أن الأول. أي. الله «هو في الغاية من كمال الوجود» فكان ينبغي لذلك: أن يكون المعقول منه في نفسنا: على نهاية الكمال أيضاً، ولكننا نجد الأمر: غير ذلك- على حد تعبير «الفارابي»- فما هو السر في عسر تصورنا له؟ :

يجيب الفارابي، عن ذلك بقوله:

ينبغي أن نعلم: أنه، من جهته: غير معتاص الإدراك. إلا كان في نهاية الكمال: ولكن لضعف قوى عقولنا نحن، ولملابستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه، ويعسر علينا تصوره، ويضعف عن أن نعقله على ما هو عليه في وجوده.

فإن إفراط كمال يبهرنا، فلا تقوى على تصوره على التمام، كما أن الضوء: هو أول المبصرات وأكملها وأظهرها، به يصير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة.

ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر، كان إدراك البصر له أتم.

ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك: فإنه كلما كان أكبر، كان إبصارنا له أضعف، ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة، ولكن كماله، بما هو نور، يبهر الأبصار، فتحار الأبصار، فتحار الأبصار عنه كذلك قياس السبب الأول، والعقل الأول، وعقولنا نحن. ليس نقص معقوله عندنا بنقصانه في نفسه، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو في وجوده، لكن لضعف عقولنا نحن عسر تصوره.

إذ كلما قربت جواهرنا منه، كان تصورنا له أتم وأيقن، وأصدق.، وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة، كان تصورنا له أتم. وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل، وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون.

صفة العلم:

ويهمنا، على الخصوص: أن نتحدث عن رأي «الفارابي» في صفة العلم، فإن هذه الصفة: قد أثارت خصومة عنيفة، بين رجال الدين ورجال الفلسفة، ومن مظاهرها: هذا النزاع على تحديدها الذي حدث بين «الغزالي وابن رشد».

فقد جعلها الغزالي: من المسائل التي كفر بها الفلاسفة، إذ يقولون: - حسبما يرى- يعلم الله بالكليات فحسب، وينكرون علمه بالجزئيات.

أما «ابن رشد» فإنه يخطئ الإمام «الغزالي» في شرحه لآراء الفلاسفة، ويرى: أن الفلاسفة يقولون بعلم الله بالكليات والجزئيات على السواء. ونريد هنا أن نبين رأي «الفارابي» في هذا الموضوع؛ مقتبسين في ذلك نصوصاً له، وسيتضح من ذلك: أن كلام «ابن رشد»

أدق في التعبير: عن رأي «الفارابي»، من كلام الإمام «الغزالي»، وأن كلام «الغزالي» صادق فيما يتعلق «بأرسطو» وأتباعه، ويجو الفلسفة اليونانية على وجه العموم.

يقول «الفارابي»: إن الباري، جل جلاله: مدبر جميع العالم، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم، على السبيل الذي بيناه في العناية: من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله. موضوع بأوفق المواضع وأتقنها، على ما يدل عليه كتب التشريحات، ومنافع الأعضاء، وما أشبهها: من الأقاويل الطبيعية[1].

ويقول «الفارابي» في كتاب الفصوص: «علمه الأول لذاته، لا ينقسم، وعلمه الثاني عن ذاته، إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته: وما تسقط من ورقة إلا يعلمها من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جريانا متناهياً إلى يوم القيامة».

ويقول في كتاب الفصوص أيضاً:

«لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة، فلحظت القدرة، فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة....».

ويقول في كتاب الفصوص أيضاً:

كل ما لم يكن فكان، فله سبب، ولن يكون العدم سبباً لحصوله في الوجود. والسبب إذا لم يكن سبباً ثم صار سبباً: فالسبب صار سبباً.

وينتهي إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها.

فلن تجد في عالم الكون والفساد طبعاً حادثاً، أو اختياراً حادثاً، إلا عن سبب، ويرتقي إلى مسبب الأسباب.

ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر، وكل شئ مقدر.

ونختم هذه الكلمة بقول الدكتور «محمد عبد الهادي أبو ريده»:

«ومن المعروف أن «أرسطو» ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات، وهذا يخالفه «الفارابي» مخالفة صريحة، فيقول:

«إن الله هو المدبر لجميع العالم... ويقرر «الفارابي» هذا، أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة، وعلى غاية السداد[2].

(١) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين.

(٢) ورأي «ابن سينا» في هذه المسألة شبيه برأي «الفارابي» يقول «ابن سينا» في كتاب الإشارات «سبب» فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيا حتى يدخل فيه:

الآن والماضي والمستقبل.

فيعرض لصفة ذاته، أن تتغير، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان والتغير ويجب أن يكون عالماً بكل شئ. لأن كل شئ لازم له بوسط، أو بغير وسط، يتأدى إليه بعينه قدره، الذي هو: تفصيل فصائله الأول.

خلق العالم:

يقول «الفارابي» في أول سطر من كتاب: «آراء أهل مدينة الفاضلة»:

«الوجود الأول: هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها» أهـ.

وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم، ولكن:

«وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا، ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع، من دون أن يكون له معرفة ورسما بصدورها وحصولها، وإنما ظهرت الأشياء عنه، لكونه عالماً بذاته، وأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه، فإذن علمه، علة لوجود الشئ الذي يعلمه[1].

ولكن السؤال الذي يختلج في الأفئدة هو:

إذا كان الله سبحانه، وتعالى: واحداً من كل وجه، وأحديته مطلقة، فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم في كثرته وتنوعه؟

إن الواحد المطلق لا يصدر عنه الكثير، فكيف وجد العالم المتكثر عن الله الواحد؟

رأى «الفارابي» حلا لهذه المشكلة:

إن الله سبحانه، وتعالى صدر عنه- أول ما صدر- العقل الأول، واستجد «الفارابي» ببعض الأحاديث، منها: (أول ما خلق الله العقل، إلخ) وهو حديث ضعيف.

والعقل الأول، وإن كان واحداً، إلا أن وحدته ليست مطلقة، إنها ليست كوحدة الله.

عن هذا العقل، صدر عقل ثان، هو أقل في أحديته، من العقل الأول.

واستمرت سلسلة العقول وكل منها، أقل، في الوحدة، ممن سبق، وهكذا إلى العقل العاشر.

وكانت وحدته، بالنسبة إلى العقل الأول، فضلا عن الله: بعيدة وكأن يشبه أن يكون كثرة.

وعن هذا العقل العاشر، صدر العالم الأرضي، بما فيه من كثرة وتنوع. هذه العقول: هي الملائكة في لغة الدين.

والعالم كله: سماؤه وأرضه: في رأي «الفارابي»:

١ - ممكن

٢ - وحادث.

إنه: ممكن: لأنه لا يقوم بنفسه، ولا يستمر في الوجود لولا علته: فهو قد وجد عن علة، وهو مستمر في الوجود عن علة.

وهو: حادث، لأن له بدءاً زمانيا.

(١) عيون المسائل «للفارابي» - طبع «المانجي»، ص ٦٨.

ومن الخطأ البين الواضح، بل القبيح المستنكر - فيما يرى «الفارابي» -: ظن بعض الناس: أن «أفلاطون» يقول بحدوث العالم، وأن «أرسطو» يقول بقدمه، ذلك أن «أرسطو» - حسبما يرى «الفارابي» -: مثله كمثل «أفلاطون» في القول بحدوث العالم.

أما ما جاء في كتاب «أرسطو» المسمى: «السماء والعالم» من أن: «الكل (أي العالم) ليس له بدء زماني، إنما معناه: أن العالم لم يتكون تدريجياً. شيئاً فشيئاً، أولاً فأولاً، وجزءاً جزءاً، كما يتكون البيت والحيوان، فتسبق الأجزاء بعضها بعضاً بالزمان.. كلا، وإنما تكون العالم «عن إبداع الباري، جل جلاله» إياه دفعة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان».

ألم يقل «أرسطو» في كتاب التربية[1].

إن الهيولى أبدعها الباري لا عن شيء، وأنها نجمت عنه، وعن إرادته، ثم ترتبت في مراتبها؟

ألم يقل أيضاً في كتاب «السماء والعالم»، وفي كتاب «السماع الطبيعي»: إنه لا يتأتى، قط: أن يكون في حدوث العالم، بالبحث والاتفاق والمصادفة، بدليل النظام البديع المتقن المحكم بين أجزائه؟.

يتفق «أفلاطون وأرسطو» إذن على أن: «العالم مبدَع من غير شيء».

ويوافقهما «الفارابي» على ذلك، بل ويتنقد أفكار أهل الضلال في منطقهم الذي لا يحسم الأمر حسماً جازماً: «فقولهم بوجود ماء عنه نشأ هذا العالم، لا يدل على أن العالم نشأ عن لا شيء».

وهذه القضية أيضاً تخالف الفكرة العامة عن الفلاسفة من أنهم يقولون بأزلية العالم.

مراتب العقول الإنسانية:

وإذا كانت العقول السماوية مندرجة في النزول من العقل الأول إلى العقل العاشر، فإن العقول الإنسانية البشرية مندرجة صعوداً.

حينما يولد الإنسان يكون عنده «عقل بالقوة».

وحينما يأخذ في التعليم، ينشأ عنده، شيئاً فشيئاً، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب، عقل يسمى: «العقل بالفعل».

فإذا ما أجهد الإنسان نفسه في التفكير، وواصل الليل بالنهار في البحث، وتعمق في مسائل ما وراء الطبيعة. استشرف إلى الملأ الأعلى، واتصل به فأصبح لديه «العقل المستفاد» وهو عقل استفاده من إشراق الملأ الأعلى عليه، أو بتعبير آخر: إنه «عقل مستفاد من العقل العاشر السماوي» بهذا العقل المستفاد، يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة، والملأ الأعلى، وأسرار الكون، وما يخفى على الآخرين والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس.

(١) كان «الفارابي» يعتقد خطأ أن كتاب التربية هو من تأليف «أرسطو».

١ - الفلاسفة بالبحث وإعمال العقل.

٢ - الأنبياء بالمخيلة القوية.

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر.

هذا مجمل الفضائل التي ينبغي أن تسود في المدينة الفاضلة، ولكن هذه المدينة لا تسير بنفسها ولابد لها من رئيس، هذا الرئيس لابد أن تتوافر فيه صفات معينة فطرية، وأخرى كسبية.

صفات الرئيس:

يقول «الفارابي» عن منصب الرئاسة:

ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه، بالطبع، اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها أحدها: أن يكون تام الأعضاء سليمها، ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به، أتى عليه بسهولة.

ثم أن يكون، بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له. فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهم ولما يراه! ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً. «إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل».

ثم أن يكون حسن العبارة. يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة، منقاداً له. سهل القبول. لا يزامه تعب ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه.

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، مجتنباً بالطبع، للعب، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه.

ثم أن يكون محباً للصدق وأهله، مبغضاً للكذب وأهله.

ثم أن يكون كبير النفس محباً للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه، بالطبع، إلى الأرفع منها.

ثم أن يكون الدرهم والدينار، وسائر أعراض الدنيا: هينة عنده.

ثم أن يكون، بالطبع، محباً للعدل وأهله. ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما. يعطي النصف من أهله ومن غيره.

ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى، أنه ينبغي أن يفعل.

هذه هي الصفات الفطرية التي يرى «الفارابي» أنه يجب أن تكون في الرئيس، واجتماعها من غير شك في إنسان عسر نادر، لذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس».

على أنه إذا تحققت في إنسان ما هذه الصفات الفطرية: فلا يستأهل أن يكون رئيساً إلا إذا توافرت فيه شروط مكتسبة: وهذه بطبيعة الحال لا تتوفر إلا بعد كبره.

أحدهما: أن يكون حكيماً

والحكيم عند «الفارابي»: هو الذي يوحي الله عز وجل إليه بتوسط العقل الفعال؛ هذا العقل الفعال الذي يسميه «الفارابي» «روح القدس»: و«الروح الأمين».

وثاني الشروط: أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن: والسير التي دبرها الأولون للمدينة، محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

وثالث الشروط: أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه في ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

ورابع الشروط: أن يكون له جودة روية، وقوة استنباط؛ لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متحريا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

وخامس الشروط: أن يكون له جودة إرشاد بالقول: إلى شرائع الأولين: وإلى التي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

وسادس الشروط: أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب: وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية: الخادمة الرئيسية.

وإذا ما تولى هذا الرئيس منصة الحكم في المدينة: فإنه يوجهها لا محالة نحو الخير أو نحو السعادة.

الهدف العام للمدينة: والهدف العام للمدينة وللاجتماع، على وجه العموم، إنما ينبغي أن يكون بالسعادة، والسعادة: كما يكون من عناصرها الاعتقاد، فإنه يكون من عناصرها الأفعال

ويوجز «الفارابي» ذلك فيقول

إنما يبلغ الإنسان السعادة

«بأفعال ما إرادية؛ بعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال ما محددة مقدرة، تحصل عن هيئات ما، وملكات ما مقدرة محددة.

وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة.

والسعادة هي الخير المطلوب لذاته؛ وليست تطلب أصلا، ولا في وقت من الأوقات، ليتال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها.

والأفعال التي تدفع في بلوغ السعادة؛ هي الأفعال الجميلة.

والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال: هي الفضائل.

وهذه خيرات: لا لأجل ذواتها؛ بل إنما هي خيرات لأجل السعادة.

والأفعال التي تعوق عن السعادة، هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال؛ هي النقائص والرذائل والخسائس.

تعريف السعادة؟

ولكن ما هي السعادة؟

إن السعادة فيما يرى «الفارابي» هي: أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً؛ إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال.

تقدير «الفارابي»:

وننتهي من هذه الدراسة عن «الفارابي» بذكر رأي «ابن طفيل» عنه. ورأي «ابن طفيل» له قيمته الكبرى باعتباره صادراً عن فيلسوف.

يقول «ابن طفيل»:

وأما ما وصل إلينا من كتب «أبي نصر» فأكثرها في المنطق.

وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك. فقد أثبت في كتاب «العلة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت، في آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له.

ثم صرح في السياسة المدنية، بأنها مضمحلة وصائرة إلى العدم. وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة. ثم وصف في كتاب الأخلاق، شيئاً من أمر السعادة الإنسانية. وأنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار. ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه؛ وكل ما يذكر غير هذا. فهو هذيان وخرافات عجائز.

فهذا قد يأس الخلق جميعاً، من رحمة الله تعالى.

وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة؛ إذ جعل مصير الكل إلى العدم.

وهذه زلة لا تقال، وعثرة ليس بعدها جبر.

هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة، وأنها برعمه؛ للقوة الخيالية خاصة، وتفضيله الفلسفة عليها. . إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

الفصل الثالث عشر

الشيخ الرئيس ابن سينا

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد، أو أن يطلع عليه إلا واحد بعد واحد.

ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن، ضحكة للمغفل؛ وعبرة للمحصل؛ فمن سمعه فاشمأز عنه؛ فليتهم نفسه؛ لعلها لا تناسبه؛ وكل ميسر لما خلق له.

«ابن سينا»

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم إنا نسألك الهداية والتوفيق. وبعد فإن «ابن سينا»[1] قد احتل في الأدب العالمي-

(١) حياة «ابن سينا» بقلمه.. إلى أن اتصل به تلميذه «الجوزجاني».. ثم بقلم «الجوزجاني» في شيء من الاختصار، نقلا عن «ابن أبي أصيبعة»، و«القفطي»، وغيرهما.

قال الشيخ الرئيس:

إن أبي كان رجلا من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى؛ في أيام «نوح بن منصور»، واشتغل بالتصرف، وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها: «خرميثن»، من ضياع بخارى، وهي من أمهات القرى. ويقربها قرية يقال لها «أفشنة»، وتزوج والدي منها بوالدتي، وأقطن بها وسكن. وولدت منها بها، ثم ولد أخي.

ثم انتقلنا إلى بخارى، وأحضرت معلم القرآن، ومعلم الأدب، وأكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن، وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضى على العجب.

وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل، على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم وكذلك أخي. وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم، وأدرك ما يقولونه، ولا تقبله نفسي. وابتدءوا يدعونني أيضًا إليه، ويجرون على ألسنتهم: ذكر الفلسفة، والهندسة، وحساب الهند. وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند، حتى أتعلمه منه.

ثم جاء إلى بخارى «أبو عبد الله الناتلي»، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا، رجاء تعلمي منه. وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى «إسماعيل الزاهد»، وكنت من أجود السالكين، وقد أتيت طرق المطالبة، ووجوه الاعتراض على المجيب، على الوجه الذي جرت عادة القوم به. ثم بدأت بكتاب: «إيساغوجي» على «الناتلي»؛ ولما ذكر لي حد الجنس أنه: «هو القول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو»؛ فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله! ويعجب منى كل العجب، ويحذر والدي من شغلي بغير العلم، وكان أبي مسألة قائلها إلى أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأتتبع الشروح حتى أحكمت علم المنطق؛ وكذلك كتاب: «إقليدس»، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره.

ثم انتقلت إلى «المجسطي»، ولما فرغت من مقدماته، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال «الناتلي»: تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم اعرضها على لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم بالكتاب. وأخذت أحل ذلك الكتاب؛ فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه، وأفهمته إياه. ثم فارقني «الناتلي» متوجهاً إلى كركانج. واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح؛ من الطبيعي والإلهي وصارت أبواب العلم تنفتح علي.

ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة؛ فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة؛ حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون علي علم الطب؛ وتعهدت المرضى، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف! وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه، وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة!

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفاً. فأعدت قراءة المنطق، وجميع أجزاء الفلسفة. وفي هذه المدة ما بيت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت في النهار بغيره، وجمعت بين يدي ظهوراً. فكل حجة كنت أنظر فيها

أثبت لها مقدمات قياسية، وربتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيها عساها تنتج، وراعيت شروط مقدماته، حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة. وكلما كنت أتحير في مسألة، أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، تردت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المغلق وتيسر العسير، وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إلى نفسي، ثم أرجع إلى القراءة، ومهما تحدى أدنى نوم أحلم بتلك المسألة بأعيانها، حتى إني كثيرا من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام[1]. وكذلك حتى استحكم مني جميع العلوم، ووقعت عليها بحسب الإمكان الإنساني وكل ما علمته في ذلك الوقت فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت علم المنطق الطبيعي والرياضي.

ثم عدلت إلى الإلهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، كنت لا أفهم ما فيه، والنفس على غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة! وصار لي محفوظا، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به! ويئست من نفسي، وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه. وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين[2] وبيد دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه علي، فرددته رد متبرم، معتقدا أن لا فائدة في هذا العلم. فقال لي اشتر مني هذا فإنه رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم. وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته، فإذا هو كتاب «لأبي نصر الفارابي» في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ورجعت إلى بيتي، وأسرعت قراءته، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظا على ظهر القلب. ففرحت بذلك، وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكرا لله تعالى.

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت «نوح بن منصور»، وانفق له مرض عز الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأحضروا ذكري بين يديه وسألوه إحضاري، فحضرت، وشاركتهم في مذاكراته، وتوسمت بخدمته: فسألته يوما الإذن لي في خزن دار كتبهم، ومطالعتها، وقراءة ما فيها من كتب الطب فأذن لي، فدخلت دارا لذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب علم مفرد. فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت إليه منها. ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط. وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضا من بعد. فقرأت تلك الكتب، وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج؛ وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء.

وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسن العروضي. فسألني أن أصنف له كتابا جامعا في هذا العلم. فصنفت له المجموع، وسميته به، وأتيت فيه على سائر العلوم، سوى الرياضي. ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري.

وكان في جواري أيضا رجل يقال له «أبو بكر البرقي» خوارزمي المولد، فقيه، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل إلى هذه العلوم، فسألني شرح الكتب له. فصنفت له كتاب الحاصل والمحصول، في قريب من عشرين مجلدا. وصنفت له في الأخلاق كتابا سميته كتاب البر والإثم. وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يجر أحد ينسخ منهما.

ثم مات والدي، وتصرفت بي الأحوال، وتقلدت شيئا من أعمال السلطان. ودعتني الضرورة إلى الارتحال عن بخارى والانتقال إلى كركانج. وكان «أبو الحسين السهيلي» المحب لهذه العلوم بها وزيرا. وفدت إلى الأمير بها، وهو «علي بن مأمون»، وكنت على رى الفقهاء إذ ذاك. وأبدو لي مشاهرة دارة بكفاية مثلي. ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى نسا، ومنها إلى بارود، ومنها إلى طوس، ومنها إلى شمس ومنها إلى سميكان، ومنها إلى جاجرم رأس حد خراسان، ومنها إلى جرجان وكان قصدي «الأمير قابوس». فلحق في أثناء هذا أحد

(١) وهي حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب في رأي العلم الحديث. لأن الوعي الباطن ينتبه في هذه الحالة. فيتعاون العقلان، ولا ينفرد العقل الظاهر بالتفكير. عن الشيخ الرئيس «ابن سينا» «المنقذ».

(٢) سوق الكتب

«قابوس»، وحبسه في بعض القلاع، ومونه هناك، ثم صعبت إلى دهشت، ومرضت بها مرضا صعبا وعدت إلى جرجان فاتصل «أبو عبيد الجوزجاني» بي، وأنشأت في حالي قصيدة فيها بيت القائل:

لما عظمت فليس مصر راسعي لما علا ذلي عدمت المشترى

قال: «أبو عبيد الجوزجاني»، صاحب الشيخ الرئيس. فهذا ما حكى لي الشيخ من لفظه. ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله.

كان «بجرجان» رجل يقال له «أبو محمد الشيرازي» يحب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ دارا في جواره، وأنزله بها، وأن أختلف إليه كل يوم، أقرأ «المجسطي»، وأستملي المنطق: فأملي على المختصر الأوسط في المنطق، وصنف «لأبي محمد الشيرازي» كتاب المبدأ والمعاد، وكتاب الأرصاد الكلية، وصنف هذا كتبا كثيرة كأول القانون، مختصر «المجسطي»، وكثيرا من الرسائل.

ثم انتقل إلى الري واتصل بخدمة «مجد الدولة»، وكان «مجد الدولة» إذ ذاك غلبة السوداء. فاشتغل بمداواته، وصنف هناك كتاب: المعاد، وأقام بها إلى أن فسد «شمس الدولة» وعالجه من مرض القولنج حتى شفاه الله، وعاد من ذلك المجلس بعلم كثيرة ورجع إلى داره بعدما أقام هناك أربعين يوما بلياليها، وصار من ندماء الأمير، حتى تقلد الوزارة له، ثم انفق تشويش العسكر عليه، وإشفاقهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره، وأخذوه إلى الحبس، واغاروا على أسبابه، وأخذوا جميع ما كان يملكه، وسألوا الأمير قتله. فامتنع منه. وعدل إلى نفيه عن الدولة، طلبا لمرضاتهم، فتوارى في دار الشيخ «أبي سعيد بن دحروك» أربعين يوما. فعاود الأمير «شمس الدولة» القولنج. وطلب الشيخ، فحضر مجلسه، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرما، مبجلا، وأعيدت الوزارة إليه ثانيا، ثم سألته أن شرح كتاب «أرسطوطاليس»، فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا اشتغال بالرد عليهم، فعلت ذلك، فرضيت به فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء. وكان قد صنف للكتاب الأول من القانون، وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من الشفاء نوبة، وكان يقرئ غير من القانون نوبة.

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وجرى مجلس الشراب بآلاته واستمر كذلك إلى أن توفي «شمس الدولة» وتولى ابنه مكانه، وأبى الفيلسوف أن يتولى الوزارة له، وكاتب «علاء الدولة» سرا يطلب الانضمام له، وأقام في دار «أبي غالب العطار» متواريا، وطلبت منه إتمام كتاب الشفاء، فاستحضر «أبا عبيد»، وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءا على النفس بحفظه دروس المسائل كلها، وبقي فيه يومين حتى كتب دروس المسائل كلها، بلا كتاب يحضره، ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه، وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد، فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات، والإلهيات ماعدا كتابي الحيوان والنبات، وابتدأ بالمنطق، وكتب منه جزءا، ثم اتهمه «تاج الملك» بمكاتبة «علي الدولة»، وأنكر عليه ذلك، وحبث في طلبه، فدل عليه بعض أعوانه، فأخذوه إلى قلعة يقال لها «فردجان»، وأنشأ هناك قصيدة منها

دخولي بالمقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

وبقي فيها أربعة أشهر. ثم أفرج عنه «ابن شمس الدولة»، ورد إلى همذان، فنزل في «دار الطرى»، واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء، وكان قد صنف بالقلعة كتاب الهدايات، ورسالة «حي بن يقظان»، وكتاب القولنج.. ثم عن الشيخ التوجه إلى أصفهان، فخرج متنكرا، وأنا وأخوه وغلامان في زي الصوفية، إلى أن وصلنا إلى طبران على باب أصفهان بعد أن ناسبنا شدائد في الطريق. فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير «علاء الدولة» وخواصه..

وحضر مجلس «علاء الدولة» فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله، ثم رسم الأمير «علاء الدولة» لهالي الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم، فما كان يطاق في شيء من العلوم وتشدق في أصفهان بتقدمهم كتاب الشفاء، ففرغ من المنطق، وكانت فترة خصبة في التأليف وانتقح كتب المتقدمين وتهذيبها وإصلاح التقديم المعمول به.

كان من عجائب أمر الشيخ أني صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة فما رأيته رفع له كتاب ينظر فيه على قولاً، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه، والمسائل المشكلة فينظر ما قاله مصنفه فيها فيتبين مرتبته في العلم، ودرجته في الفهم.

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدي الأمير، وأبو منصور الجبائي، حاضر فجرى، عن اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره، فالتفت «أبو منصور» إلى الشيخ يقول: إنك فيلسوف وحكيم ولكن لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها، فسكت الشيخ من هذا الكلام، وتواتر على درس كتب اللغة ثلاث سنين، واستهدى كتب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف «أبي منصور الأزهري» فبلغ الشيخ في اللغة طبقة كاد يدقق مثله، وأنشأ ثلاثة قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة وكتب ثلاثة كتب.

أحدها على طريقة «ابن العميد»، والآخر على طريقة «الصابي»، والآخر على طريقة «الصاحب»، وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها. ثم أرسل إلى الأمير، فعرض تلك المجلدة على «أبي منصور الجبائي» وذكر: إنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد، فيجب أن تقرأها وتقول لنا ما فيها، فنظر إليها «أبو منصور»، وأشكل عليه كثير مما فيها، فقال له الشيخ:

إن ما تمليه من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة، كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها.. فاستحسن «أبو منصور» إلى تلك الرسائل من تصنيف الشيخ، وأن الذي حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم فاعتذر إليه. ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب، لم يصنف في اللغة مثله ولم ينقله إلى البياض حتى توفي، فبقي على مسودته لم يهتد أحد إلى ترتيبه.

وكان قد حصل للشيخ تجارب كثير فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها في كتاب القانون، وكان قد عانها على أجزاء فضاعت.. من ذلك أنه صدع يوماً، فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه. وأنه لا بأس يوماً.

يحسن فيه. فأمر بإحضار ثلج كثير، ودقه ولفه في خرقة، وغطى رأسه بها، وفعل ذلك حتى قوي الموضع من قبول المادة، حتى عوفي.

ومن ذلك أن امرأة مسلولة «بخوارزم» أمرها ألا تتناول شيئاً من الأدوية سوى «الجلنجبين العسكري»، حتى عاشت على الأيام مقدار مائة، وشفيت المرأة.

وكان الشيخ قوي القوى كلها وكانت قوة الجماعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب، وكان كثيراً ما يشتغل به فاتر في مزاجه.

ومرض الشيخ، وكان في حاجة إلى الزامة، ولكنه لم يقدر له نشاط فكان يعالج نفسه ويتنكس، إلى أن علم أن قربه قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه، وأخذ يقول التدبير الذي كان يدبر بنفسي قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة، ثم نفس بيديه من الدنيا، واغتسل وتاب، وتصدق بما معه على الفقراء، وورد المظالم على من عرفه، وأعتق مماليكه، وجعل يختم كل ثلاثة أيام ختمة، ثم مات. وكان مولده في سنة ثماني وعشرين وأربعمائة، وقبره تحت السور من جانب القبلة من همذان، وقيل: إنه نقل إلى أصفهان.

ومن أشهر كتب «ابن سينا» في الفلسفة كتاب الشفاء، وكتاب النجاة، وكتاب منطق المشرقيين، وكتاب الإشارات، ومن رسائله في الفلسفة والحكمة: «حي بن يقظان» وفي إثبات النبوات، وفي المبدأ والمعاد، وقصة الخير.

وفي الطب كتاب القانون.

شرقيه وغربيه- مكانة لم تتح إلا لأفراد قلائل من العباقرة الأفذاذ، ولقد أثارت شخصيته القوية أحاسيس الناس من مختلف الطبقات فأخذ بعضهم يروي ما يشبه الأساطير عن ذكائه النادر وعن طبه الذي وصل إلى سر الخلود، وعن سحره الذي يكنه به سر الغيب؛ في حين يتحدث آخرون عن دهائه ومكره، أو عن ملذاته وأهوائه، أو عن حياته الصاخبة الملبدة بالخطر.

ولقد بذل كثير من العلماء- شرقيين وغربيين- جهوداً كبيرة في تحقيق مؤلفاته، ونشرها، ودراستها وتكوين فكرة صحيحة عن مزاياها، وكثرت المقالات والكتب التي تصور حياة «ابن سينا» وآراءه. وكثر كذلك الجدل بين العلماء في مدى تأثر «ابن سينا» بغيره من بيئته، أو من خارج بيئته، معاصرين كانوا أو متقدمين عليه في الزمن.

ومع ذلك فإن «ابن سينا» لم ينل تقديراً عادلا بعد مماته، كما لم ينل تقديراً عادلا في أثناء حياته.

أما العامة وأشباههم فقد انحرفوا به إلى زمرة السحرة المنجمين، أو الزنادقة والملحدين، وكما انحرفوا «بأبي نواس» فألبسوه شخصية مهرج كذلك انحرفوا «بابن سينا» فجعله بعضهم ولياً من كبار الأولياء تستمد منه النفحات ويتبرك به ويزار ضريحه، وجعله بعضهم من أئمة السحر أو من كبار الملحدين.

أما الخاصة فقد تضاربت آراؤهم واختلفت، وعلى رغم تضاربها واختلافها فإنها تكاد تتهمه، صراحة أو ضمناً، إلى أن «ابن سينا» كان مجرد شارح أو مقلد لغيره: إنه «أرسطي» أو «أفلاطوني» أو «أفلوطيني» أو... مقلد لمقلد. إنه «فارابي».. ومن الغريب أنك إذا درست حياة «ابن سينا» وآراءه وجدت لكل دعوى من دعاوى العامة والخاصة سنداً وتأييداً.

كانت حياة «ابن سينا» مفعمة بضروب مختلفة من الأحاسيس والانفعالات والعواطف لقد عاش الحياة بالعرض لا بالطول، وكانت حياته، كما أرادها عريضة وقصيرة لا طويلة سقيمة.

لقد انتشى من الكأس المترعة، واستمتع بالغيد الأماليد، وسكرت روحه بتناغم الألحان، واستمتع بشهوات السمع والبصر؛ ولكنه أيضاً لجأ إلى الله مخلصاً، وابتهل إلى «مبدع الكل» طالباً التوفيق والعون؛ وكم شهده المسجد، وشهده بيته، مستقبلا القبلة، متوجهاً إلى الله بقلب سليم؛ وكم أكب على القرآن قارئاً ودارساً وشارحاً، وكم شهدة الفقراء متصدقاً عليهم، مداوياً لمرضاهم، لوجه الله، لا يريد منهم جزاءً ولا شكوراً.

ووصل «ابن سينا» من المجد السياسي إلى مرتبة ليس فوقها إلا الملك، ولكنه أيضاً أحس الذلة والهوان، طريداً مستخفياً، أو بين جدران السجن، رغمه الله ذكاءً نادراً، فاستغله في السياسة، ولكنه استغله خير استغلال في الناحية العلمية.

لقد كان في سن السابعة عشرة ممن يشار إليهم بالبنان، ويمتح، وهو في هذه السن، فيما لم يمتح فيه كبار الأطباء، واستمر نهمه في كل ميدان يطرقه إلى أن انتهت به الحياة، كما يرى القارئ ذلك واضحاً في حياته التي ذكرناها في الهامش.

وكان «لابن سينا» أنصار، وكان له أعداء، ورفعه أنصاره إلى الثريا، ونزل به أعداؤه إلى دنى المراتب وأقلها ولا يزال «ابن سينا» [illegible] مرور العصور، يجد له المناصرين والمعارضين.

لقد وصل الأمر «بالمروضي السمرقندي» أن يرى أن كل من يعترض على «ابن سينا» فإنه «يخرج نفسه من زمرة أهل العقل، ويسلكها في مسالك المجانين، ويعرضها في مجمع أهل العته»، وقد انتقد مرة رجل كتاب القانون «لابن سينا» فلما سمع بذلك «المروضي السمرقندي» ذهب لرؤية الرجل، بعد أن قرأ الكتاب، ثم كتب عن الفقد وصاحبه.

«وقد رأيت الرجل والكتاب. أما الرجل فمعتوه، وأما الكتاب فمكروه».

وفي مقابل هذا يقول «ابن الصلاح» عن «ابن سينا» «لم يكن من علماء الإسلام. بل كان شيطاناً من شياطين الإنس» ورأى فيمن يدرس مؤلفات «ابن سينا» أن «من فعل ذلك فقد غدر بدينه، وتعرض للفتنة العظمى».

ولما كان «ابن سينا» قد أثار في الماضي الإعجاب الذي كاد يكون عبادة، والكره الذي كاد يكون كفراً، فإن أنصاره وخصومه الآن من المعتدلين الذين يهمهم جميعاً الوصول إلى مقطع الحق في أمره.

ومن أجل المساهمة في توضيح الفكرة عن «ابن سينا» قمت بهذا البحث عن تصوفه، واعتمدت فيه كل الاعتماد على كتاب: الإشارات. وخاصة على الفصول الثلاثة الأخيرة منه.

وقد تعمدت الاعتماد على هذا الكتاب بالذات، وعلى الفصل التاسع بالذات، لأن هذا الكتاب يعبر عن رأي «ابن سينا» في دور النضج. وهذه الفصول أوسع مرجع منظم عن تصوف «ابن سينا». والفصل التاسع يعتبر قمتها، ومن أجل ذلك اقتصرنا عليه.

أما عن قيمة كتاب الإشارات، فيقول «ابن أبي أصيبعة»: إنه آخر ما صنف «ابن سينا» في الحكمة وأجوده، وكان يضن به.

ويقول الدكتور «إبراهيم مدكور» «هذا الكتاب من المؤلفات السينوية: يتيمة العقد وجوهرته الثمينة، وثمرة النضوج الكامل، يمتاز بسمو أسلوبه، وعمق أفكاره، وتعبيره عن رأي «ابن سينا» الخالصة التي لا تشوبها نظريات المدارس الأخرى[1]». وقد كان «ابن سينا» حسنه يعتز بهذا الكتاب، ويرى أنه أبان فيه «عن زبدة الحق»، ويوصي الإخوان أن يصونوه

(١) الدكتور مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق.

عمن ليس بأهل له. وبين الشروط التي يجب أن تتوافر في المستأهلين للاطلاع على هذا الكتاب كما سيراه في نهاية هذه الدراسة.

ولقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين أرجاء العالم، فقد شرحه الكثيرون من متفلسفي العرب، من بينهم «ابن كمونة»، و«نصير الدين الطوسي» والإمام «فخر الدين الرازي»، ولم يكتف الإمام «الرازي» بشرحه، بل قام بتهذيبه في كتاب سماه لباب الإشارات. ولقد ترجم الكتاب إلى الفارسية، وترجمه «ابن العبري» إلى السريانية، وترجمت الفصول التي نعرضها لها إلى الفرنسية.

والفصول الثلاثة: التي يختم بها «ابن سينا» الكتاب، تكون وحدة منسجمة مرتبطة، أنها تتحدث عن موضوع السعادة، يتحدث «ابن سينا» في الجزء الأول منها عن اللذة. من ناحية ماهيتها وأنواعها، ومن ناحية أسبابها وعوائقها، وينتهي بإثبات اللذة العقلية، وبإثبات أنها أسمى لذة، وكأن (المطلوب بالذات من هذا النمط[1] إثبات اللذة العقلية، وكأنه عندها بالبهجة والسعادة التي عنون النمط بها).

وليست السعادة الإنسانية شيئاً آخر غير هذه اللذة العقلية، ومن وصل إليها فهو العارف

وإذا كان الجزء الأول «في البهجة والسعادة»، فالجزء الثاني من البحث، إنما هو: في مقامات العارفين.

ولعلنا نلحظ أن القسم الأول من الموضوع يستدعي «طريق طبيعي»، القسم الثاني، والسعيد هو «العارف»، والعارف هو الصوفي، وللعارفين أحوال، ومقامات، ودرجات؛ فما هي أحوالهم، وما هي مقاماتهم؟ وهنا يتحدث «ابن سينا» عن التصوف، حديث الدارس الواعي، وفي ذلك يقول «الفخر الرازي».

(هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإن «ابن سينا» رتب علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه من قبله، ولا لحقه من بعده).

وهذا الباب هو الذي ركزنا عليه.

ولهؤلاء العارفين: آيات وخوارق تصدر عنهم، وهذا هو موضوع النمط الثالث.

إنهم يتركون الأكل مدة مديدة، ويخبرون بالغيب، ويتصرفون في العناصر .. فما هي أسباب ذلك؟ ما هي «أسرار الآيات» التي تصدر عن العارفين؟

هذا هو موضوع القسم الثالث من البحث.

قلنا: إن موضوع هذا البحث: هو السعادة، ويمكننا أن نقول أيضاً إن موضوع هذا البحث هو التصوف.

(١) أي: الفصل.

إنه التصوف بحسب ما رسمه «ابن سينا»، ولكن ابن سينا، في رسمه له، لم يحد عن طريق التصوف البحت. تصوف «الجنيد» وغيره من أئمة العارفين، وليس «لابن سينا» في هذا شيء من الابتكار من ناحية الموضوع؛ إذ ليس في التصوف إبتكار من ناحية الموضوع، ولكن الفضل كل الفضل «لابن سينا»، إنما هو في هذا العرض البارع؛ هذا العرض الذي لم يسبقه إليه من قبله، ولا لحقه من بعده، على حد تعبير «الإمام الرازي».

نقول: إن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه ابتكار، من ناحية الموضوع، إنما يمكن أن يوجد فيه انحراف عن الجادة، ويمكن أن يوجد فيه الخلط في رسم الطريق، والخطأ في اتباع السنن الصحيح.

ليس هناك إذاً تصوف فلسفي، وتصوف صوفي، وإنما هناك فهم صحيح وفهم سقيم لمسائل التصوف، و«ابن سينا» فهم التصوف الصحيح على حقيقته، وعرضه في قوة وفي براعة.

وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف، أو إلى طريقه، لدى «ابن سينا»: فإننا لانجد فرقاً ما بينه وبين غيره من الصوفية، اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التي حام حولها «ابن سينا»، وعبروا البحر الذي لم يصل «ابن سينا» إلى جانبه.

إن «ابن سينا» يعرض التصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم، إنه مسجل لظاهرة رآها في بعض معاصريه، وسمع عنها كثيراً وقرأ آثار من احتارهم الله للقائه من الصوفية السابقين، وقرأ عن أحوالهم أيضاً.

ليس له إذن تجديد، وليس مبتكراً، وليس صحيحاً ما تتجه إليه الكثرة الكثيرة من مؤرخي الفلسفة في العصر الحديث من (أن تصوف «ابن سينا» متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين: فليس مذهباً يدعو إلى الزهد والانحلاع عن العالم، بل هو مذهب عقلي ينتهي إلى انتصار الذهن، وإشراق العقل، وتزكية النفس، لتكون مستعدة لتلقي فيض العقل الفعال).

أومن أن «ابن سينا» اعتنق مختلف آراء «الفارابي» الصوفية، وأن «أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها «الفارابي»: أنها قائمة على أساس عقلي».

فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم، والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس، وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل.

وطهارة النفس، في رأيه، لاتتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات».

ليس في التصوف مذاهب مختلفة، ولا مذاهب مقترحة، وإنما هو سنن واحد يخطئه من يخطئه، ويتهج سبيله من هم ميسرون له، بل إن أمثال هذه الآراء متناقضة، فإنه لاشك أن صفاء الذهن، وإشراق العقل، وتزكية النفس، ليس السبيل إليها التخمة، والانغماس في ضجيج العالم وعجيجه، وإنما ذلك يستلزم الزهد، والانصراف كلية إلى قدس الجبروت، على حد تعبير «ابن سينا» نفسه.

ومما لا شك فيه أيضاً: أن العمل ليس غاية في نفسه، وليس هدفاً يطلب لذاته بالنسبة للصوفية، وإنما هو مرحلة ضرورية لابد منها لبعض الفطر التي للمادة عليها سلطان.

الأعمال البدنية: مرحلة، ومركزها بالنسبة للتصوف، هو ما يحدده، في دقة، «الإمام الرازي» في شرحه الإشارات، حيث يقول:

«المقصود من الرياضيات البدنية، حصول الرياضيات القلبية، وإذا حصل المقصود، كان الاشتغال بالوسيلة عبثا، بل ربما كان عائقا».

والواقع أن الصوفية، ومن فهموا طريقتهم، يرون أن المرحلة الحاسمة في سبيل الإشراق إنما هي الرياضة الروحية التي يعبر عنها أيضاً بالرياضة القلبية، أما الأعمال البدنية فإنها ليست بوسيلة صحيحة، بل ليست بوسيلة قط للإشراق؛ ذلك هو رأي الصوفية أنفسهم: إنهم يرون أن الأساس هو الرياضة الروحية: ويجب من أجل إقامته، إزالة كل الأسباب العائقة.

وإذا كان الشخص زاهداً بفطرته، عازفاً عن ضجيج العالم وصخبه، فليس هناك من رجال التصوف من ينصحه بأعمال بدنية أيا كانت

أما إذا كان منغمساً في ملذاته وشهواته، فيجب إزعاجه عنها في قوة حاسمة: لأنها عائقة عن اتخاذ السبل الصحيحة للوصول إلى الحق.

ولم يتحدث «ابن سينا» عن الأعمال البدنية، لأن المقياس فيها: يختلف باختلاف الطبائع، فلا يمكن رسمها في تحديد يتناسب مع كل طبقة. وإذا رسمت لا يمكن فرضها كشرط أساسي: ذلك أنه قد لا يحتاج الإنسان قط إلى محاربة الجسم أو تعذيب البدن، ومع ذلك فإن «ابن سينا» يقول في صراحة:

إن الانصراف إلى البدن وإلى شواغله وعلائقه: صرف للإنسان عن التطلع إلى كماله المناسب، وإن الانفكاك عن الشواغل شرط في نيل الغبطة العليا.

* * *

بقيت مسألة مهمة، هي مسألة تأثر «ابن سينا» في نظريته الصوفية، بغيره لقد قال «ابن سينا» بالاتصال بالملأ الأعلى، فهل ابتدع نظريته تلك أم تأثر فيها بغيره؟

يعزو بعض المؤرخين للفلسفة، هذه النظرية إلى «أرسطو»؛ ولست أدري حقاً كيف تعزى إلى «أرسطو» نظرية كهذه وهو بطبيعته وبفلسفته بعيد عنها كل البعد؟!

إن «أرسطو» واقعي: يتطلع إلى الأرض، وهذه النظرية روحية تستشرف إلى السماء.

ولعل الأقرب إلى المعقول: أن تعزى هذه النظرية إلى «أفلاطون» أو «أفلوطين» كما زعم كثيرون.

ولكننا حقيقة: يأخذنا العجب من أن بعض الناس يحاولون دائماً إيجاد أصل أجنبي للنظريات التي نبتت في البيئة الإسلامية، ويعملون جاهدين على إيجاد مصدر قديم: يوناني أو فارسي، أو هندي، لكل ما هو إسلامي، ولا أدل على ذلك من هذه النظرية نفسها التي نحن بصددها.

إن فكرة الاتصال بالملأ الأعلى، وتلقي المعلومات عن السماء: كانت شائعة ذائعة في جميع أرجاء المملكة الإسلامية. لقد كان يعرفها الرجال والنساء، وكان يعرفها الكبار والصغار.

لقد كان الكل يعرف أن رسول الله ﷺ على صلة بالسماء، وأنه يتلقى المعرفة عن الملأ الأعلى. والقرآن مفعم بأخبار الأنبياء والرسل الذين اتصلوا بالله، وسمعوا كلامه، وأشرقت نفوسهم ببهائه. وفي القرآن قصة العبد الصالح الذي آتاه الله من لدنه علماً.

لقد كانت البيئة الإسلامية على صحتها قائمة على تصديق الرسول ﷺ في أخباره بأنه على صلة بالسماء.

أفيعقل بعد هذا أن نعزو فكرة الاتصال، عند «ابن سينا» إلى «أرسطو» أو إلى «أفلوطين» أو إلى «أفلاطون»؟ اللهم إن هذا لَبُهْتٌ على الحق لا نرتضيه.

والآن سنأخذ، بعون الله، فيما نحن بصدد دراسته من النمط التاسع؛ ولعل القارئ يتبين منه، في وضوح، أن «ابن سينا»:

١ – كان بعيداً كل البعد عن «أرسطو»، فيما يتعلق بنظريته عن الاتصال.

٢ – وأنه إذا كان قريباً بعض القرب من «أفلاطون وأفلوطين».

فذلك لأنهم عالجوا نفس الموضوع الذي تحدث عنه الإسلام في وضوح واضح، وقامت الدولة الإسلامية على التصديق به، وهو موضوع الرسالة والوحي، أو الاتصال بالسماء، والمعرفة اللدنية.

والله ولي التوفيق.

النمط التاسع: في مقامات العارفين

إجمال وتحليل

١

الناس في هذه الحياة درجات، و درجاتهم تتفاوت بحسب مراتبهم في المعرفة. وإذا نظر كثير من الناس نظرة تقدير إلى الثراء أو المجد أو الجاه أو القوة، فإن نظرتهم هذه سطحية مادية، هي أقرب إلى نظرة الدهماء منها إلى نظرة الحكماء.

درجة الإنسان في المعرفة إذن: هي التي تحدد منزلته الحقيقية، وارتفاع منزلته أو انخفاضها إنما يتبع تزوده بحظ وافر من المعرفة، أو قلة بضاعته منها.

والمعرفة التي نتحدث عنها هنا؛ إنما هي المعرفة الصوفية، ومن تمتع بها يسمى «العارف»، و«للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، ولهم أمور خفية فيهم هي: بهجتهم بالحق، وقد تصدر عنهم بعض الكرامات فيستنكرها قوم ويستعظمها آخرون».

وقديما خلط الناس ولا يزالون يخلطون بين الزاهد، والعابد، والعارف.

وإذا كان هذا الخلط قد وجد في عهد «ابن سينا» بصورة اقتضته أن يميز بينهم فإننا الآن، في أشد الحاجة إلى هذا التمييز: ذلك أن الصحف والكتب والعامة والمثقفين. لا يكادون يفرقون بين الزاهد، والعارف، والعابد.

«وابن سينا» يفرق بينهم تفريقاً دقيقاً، من ناحية السلوك، ومن ناحية الهدف، إنه يرى:

إن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، يخص باسم: «الزهد»، وهو في زهده إنما يجري مجرى تاجر يشتري بمتاع الدنيا، متاع الآخرة، وإذا كان قد انصرف عن اللذات الحسية، فهو انصراف المحب المتشوق، إنه حنون إلى هذه اللذات الحسية، غافل عما وراءها، إنه متشبث بهذه اللذات لذات الزور، وإذا كان قد تركها في دنياه، فإنما تركها عن كره وما تركها إلا ليستأجل أضعافها.

وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من مثوبة.

والمواظب على فعل العبادات: من القيام والصيام ونحوهما: يخص باسم: «العابد».

والعبادة عند هذا معاملة ما: إنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذه في الآخرة، هي الأجر والثواب، إنه يعبد الله لا لذاته، وإنما ليبعث في الآخرة إلى مطعم شهي، ومشرب هني، ومنكح بهي، وإذا اطلعت على آماله ومطامحه فلا تجدها تتعدى لذة البطن واللذة الحسية.

وسيمتعه الله في الآخرة ما وعده من أجر ومثوبة.

والمنصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحق في سره: يخص باسم: «العارف».

وإذا كان الزاهد قد يكون في الوقت نفسه عابداً، والعابد زاهداً: فإن العارف: ينطوي على الزهد والعبادة، ولكن زهده إنما هو: تنزه عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شئ غير الحق، وعبادته إنما هي: تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة، حتى يتجه بكليته إلى الله لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد، أو وهم ضال، أو شهوة جامحة، والعارف – خلاف للزاهد والعابد – يريد الحق الأول لا لشئ غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، إنه لا يعبده لهدف آخر يرجوه من ورائه، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله، أو مثوبة يطمع فيها، إن الحق غايته، إنه مبتهج به، لقد عرف لذة الحق، وولى وجهه سمتها، فكان من المستبصرين بهداية القدس.

ولقد أنزل الله الدين هداية ورحمة، فاستفاد منه بعض الناس الأمن والطمأنينة، واستفاد منه بعض آخر – زيادة على ذلك – الأجر الجزيل في الحياة الأخرى.

أما العارفون فقد غمرتهم نعمة الله: لقد استفادوا من الدين أمنهم وطمأنينتهم في هذه الحياة، وإن يحرمهم الله مثوبته يوم القيامة، هذا فضلاً عما ينعمون به في حياتهم الدنيا، وحياتهم الأخرى من البهجة بالحق، ومن الاستمتاع بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر!!

٢

والعارف لا يصبح عارفاً فجأة، أو دون مجهود واكتساب، وإنما لابد له من السير في طريق صعب المرتقى.

إن هذا الطريق يبتدئ بما يسميه العارفون: الإرادة، وهي حالة تعترى المؤمن حين يتطلع إلى استشراف الملأ الأعلى والاتصال به.

ومن الإرادة أتت كلمة ولابد للمريد من أن يسلك الطريق، لابد من الرياضة.

والرياضة تهدف إلى ثلاثة أغراض:

الغرض الأول: التنزه عما سوى الله، وذلك بالزهد.

والغرض الثاني: تطويع النفس الأمارة النفس المطمئنة: وذلك بالعبادة المشفوعة بالفكرة، والألحان المهذبة، وبالوعظ الرشيد.

أما الغرض الثالث فإنه: تلطيف السر، والسر محل المشاهدة. ويعين على ذلك الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذي يقوم على كريم الصفات، لا على سلطان الشهوة.

وحينما يأخذ المريد في الرياضة، ويصل فيها إلى حد يحصل معه على شئ من الاستعداد: يلوح له نور الحق كبرق خاطف يلمع ثم يخمد. ويبتهج المريد بذلك، فيتشوق إلى هذه البروق قبل أن تحدث، ويتحسر على انتهائها.

هذه البروق الوامضة اللذيذة هي التي تسمى عند العارفين: «أوقاتاً»، وهي تكثر كلما ألمس الإنسان في الارتياض، فإذا توغل فيه لاحت له هذه الأنوار في غير الارتياض، وكلما لاحت له أخرجته عن سكينته، ونبهه جليسه إلى ما به. ولكن الرياضة تصل به إلى أن ينقلب له وقته سكينة، فيصير المنصرف مألوفاً، والوميض شهاباً ثابتاً

ويمعن في الرياضة ويتغلغل فيها، فتصبح هذه الأنوار له متى شاء، ويتدرج في الترقي أيضاً، فلا يتوقف الأمر على مشيئته، بل كلما لاحظ شيئاً، لاحظ الحق، وينصرف دائماً عن عالم الزور إلى عالم الحق، وتنتهي الرياضة به إلى النيل.

فإذا ما صفا الرياضة صار سره مرآة مجلوة محاذياً بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلا، وابتهج بالحق، وفرح بنفسه، ثم ينتهي بالغيبة عن نفسه، فيلحظ جناب القدس فقط، ولا لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة.

وهذا المقام – كما يقول «الرازي» – آخر مقامات السلوك إلى الله، وأول مقامات الوصول الدم إلى الله، وهو الفناء عما سوى الله بالكلية، والبقاء به بكليته، وهذا هو حق الوصول.

ودرجات السلوك في الله لا يفهمها الحديث، ولا شرحها العبارة، ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة، وأن يصير من الواصلين إلى العين، لا السامعين للأثر.

٣

ثم يأخذ «ابن سينا» في الحديث عن أحكام العارفين. وأسلوبه لا يخلو من جمال أخاذ. إن العارف دائماً: طلق الوجه، بسام المحيا: ذلك أنه دائماً: فرح بالحق، بل إنه فرح بكل شئ، لأنه يرى الحق أينما ولى وجهه، والناس عنده سواء، لذلك يحترم الصغير كما يحترم الكبير، ويهش للعامل كما يهش للذيه.

ولأنه مستبصر بسر الله في القدر، فهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير، ثم يقول «ابن سينا» في روعة رائعة:

العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت؟!

وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل !!

وسمّاح، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تبرحها ذلة بشر؟!

ونسّاء للأحقاد، وكيف لا وفكره مشغول بالحق؟!

النمط التاسع: في مقامات العارفين

نصوص وشرحها

(١) – تنبيه : إن للعارفين مقامات ودرجات، ويخصون بها، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نصوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من يذكرها، ويستكبرها من يعرفها؛ ونحن نقص عليكم، فإذا قرع سمعك فيما يقرعه، وسرد عليكم فيما تسمعه، قصة لسلامان وأبسال، فاعلم أن سلامان: مثل ضرب لك، وأن أبسال: مثل ضرب لدرجتك في العرفان، إن كنت من أهله، ثم حل الرمز بي أطلعت

(٢) تنبيه: المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها: يخص باسم: الزهد. والمواظب على فعل العبادات: من القيام والصيام ونحوهما: يخص باسم: العابد. والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره: يخص باسم: العارف. وقد يتركب بعض هذه مع بعض.

(١) العارفون: هم الذين اتصلوا بالله، إنهم الصوفية ولهم مقامات ودرجات يختصون بها في هذه الدنيا ليست لغيرهم، إنك تراهم كالأفراد العاديين، ولكن نفوسهم قد سمارت على أبدانهم ، حتى لكأنها تجردت عنها والتحقت بعالمها: عالم القدس. ولهؤلاء العارفين أمور خفية فيهم هي سعادتهم بما يستمتعون به من مشاهدة الملأ الأعلى، ومن الاستمتاع بجمال الله وجلاله بما يفيضه سبحانه عليهم من معرفة وحكمة.

ولهم أمور ظاهرة عنهم هي الآيات التي تظهر آثارها عنهم، فتسمى بالمعجزات أو بالكرامات، وهي أمور يستنكرها الجاهلون بأسرارها، ويستعظمها من يعرفها. أما سلامان فهو عند «ابن سينا» مثل النفس الناطقة، (وأبسال مثل العقل النظري، وهو درجتها في العرفان)، وزوجته، (القوة البدنية الأمارة للشهوة) تقع في حب أبسال، فيأبى عليها، (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه) فتكيد لإيقاعه بين أحضانها بالاستعانة بأختها (وهي القوة الخيالية التي تسمى العقل الطبيعي للعقل النظري)، ويطيعها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمارة)، ولكن قبل أن تتمين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق، (هو الفطنة الإلهية التي تصحو في أثناء الاشتغال بالأمور الدنيوية، وهي جذبة من جذبات الحق، فيكشف لحين أبسال حقيقة الأمر الذي أوشك أن يقع فيه، وينتشله من عالم الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض[1]).

(٢) كثيرا ما يستعمل الناس ألفاظاً ولا يكادون يميزون بينها، منها: الزاهد، والعابد، والعارف، وأراد «ابن سينا» أن يميز بينها، وألفاظه واضحة، غير أنه يلزم أن ينبه على أن الشخص الواحد، يمكن أن يكون في آن واحد زاهداً عابداً، والعارف: زاهد عابد، بيد أن الهدف من زهده وعبادته، يختلف عن هدف الزاهد والعابد، على ما سيأتي بيانه.

(١) من كتاب: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة الأستاذ محمد عبدالهادي أبو ريدة، ص١٨٩.

(١) تنبيه: الزهد، عند غير العارف: معاملة ما، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف: تنزه ما عن كل عمل يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شئ غير الحق.

والعبادة عند غير العارف معاملة ما: كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة: هي الأجر والثواب.

وعند العارف: رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة، ليجرها بالتعويد؛ عن جناب الغرور إلى جناب الحق؛ فتصير مصاقعة السر الباطن، حينما يستجلي الحق، لا تدارعه، ويخلص السر إلى الشروق الساطع. ويصير ذلك ملكة مستقرة؛ كلما شاء اطلع إلى نور الحق، غير مزاحم من الهمم؛ بل مع تشييع منها له: فيكون بكليته منخرطاً في سلك القدس.

(٢) إشارة: أما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه؛ إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعارضة ومعارضة تجريان بينهما، ويفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم، لو

---

(١) غاية الزاهد من الامتناع عن طيبات هذ العالم، أن يمدحه الله في الدار الآخرة طيبات أذ وأمتع، إنه كتاجر يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة.

وهدف العابد من عبادته الأجر والثواب في الآخرة، فمثله كمثل العامل في الدنيا الذي ينتظر أجره في الآخرة جزاء عمله.

أما العارف فإن زهده إنما هو: سمو بنفسه على كل ما يشغله عن الله، وترفع عن الدنيا، تلك التي لا تساوي جناح بعوضة، أما عباداته فإنها رياضة، الهدف منها، تطويع قواه الشهوانية والغضبية والمتوهمة والمتخيلة، بحيث تصبح عازفة عن الدنيا، مصاقعة السر الباطن، فلا تزاحمه في حالة المشاهدة، فيخلص السر إلى الشروق الساطع؛ وتعود قوى الإنسان عن ذلك، حتى يصبح الأمر لها ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق، غير مزاحم من القوى، بل مع الشيوع منها له. ويقول الإمام الشيرازي في تفسير السر، إنه محل المشاهدة، كما أن الأرواح محل المحبة، والقلوب محل المعارف، فالسر، أشف من الروح، والروح أعرف من القلب.

(٢) لا يمكن للإنسان أن يستقل وحده بأمر نفسه، لأنه يحتاج إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يهيئها لنفسه إلا بالعمل في عزلة – لابد من مشاركة آخرين من بني جنسه يقوم كل واحد منهم بعمل وحده هي المعارضة ثم يتبادلون الإنتاج وهذه هي : المعارضة – الإنسان بطبعه إنما يحتاج إلى اجتماع، وذلك مقتضى قوامهم الإنسان مدني بالطبع والتعاون والمشاركة لا يتمان إلا بمعاملة ولابد في المعاملة من سنة وعدل، ولابد للسنة والعدل من شرع وشارع يقوم بالمحافظة على العدالة. ولو ترك الناس وأنفسهم لاختلفوا وترأى كل منهم أن العدل هو ما يراه عدلاً، فيضطرب الأمر، ويختل نظام الاجتماع. لابد من وجود إنسان متميز باستحقاق الطاعة إذن، واستحقاقه الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس. ولا يتقرر ذلك إلا بآيات تدل على أن ما أتى به من شرع إنما هو من عند ربه. ذلك الشخص هو النبي وتلك الآيات:

هي معجزاته ولا تنتظم الشريعة دون أن تتضمن الثواب للمحسن، والعقاب للمسيء، وذلك يتضمن معرفة المجازي، وهذه المعرفة الضرورية لا تكتسب ولا تستقر إلا إذا كان معها سبب حافظ لها. ومن هنا فرضت العبادة المتكررة بالمعبود، وتكررت في أوقات متتابعة كالصلوات وما يجري مجراها، حتى يستمر التذكير ويزول احتمال النسيان، وبذلك استمرت الدعوة إلى العدل الذي لولاه لما قامت المجتمعات قائمة. =

= لابد للمجتمع من نبي، ولا شك أن أفراد المجتمع باتباعهم لشريعة النبي ينالون السلام في الدنيا، ولكنهم فضلاً عن ذلك ينالون الأجر الجزيل في الآخرة. أما الخواص منهم، وهم العارفون فقد أضيف إلى نعيمهم العاجل، وأجرهم الآجل الكمال الحقيقي

فانظر إلى حكمة الله في فرض الشريعة، وهي بقاء نظام العالم

وانظر إلى رحمته تعالى وفضله بالأجر الجزيل في الآخرة بعد النعيم المقيم في الدنيا لم انظر إلى ما [illegible] على العارفين. فضلاً عن النعيم والأجر من الابتهاج والكمال، فحينئذ يتجلى لك من أفق الجناب الإلهي ما سيرك عجائبه

ولما عرفت كل هذه الفوائد التي للشرائع، عرفت أنه لابد لك من أن تقيم غيرك عليها، وأن تكون مستقيماً

وقد شرح الإمام الطوسي هذه الإشارة فقال:

اعلم مما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة [illegible] يصير إلى اكتساب الأجر والثواب المذكورين

فاثبات النبوة والشريعة، وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء، لأنه مفتقر عليهما. وإثبات ذلك مبني على قواعد ومقدمات [illegible] الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه، لأنه يحتاج إلى غذاء، وإهاب، ومسكن، وسلاح يحميه، وأمن يحرزه من الأولاد الصغار، وغيرهم. وكلها صناعية، لا يمكن أن يزاولها صانع واحد؛ إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً لها، أو يصير إلى أمكن ملكها فيصير لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها. يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك، فيتم، ومعارضة؛ وهي أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر

ومعاوضة: وهي أن يعطي كل واحد صاحبه من عمله؛ بإزاء ما يأخذه من من عمله، فإذن الإنسان بالطبع محتاج في معيشته إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله. وهو المراد من قولهم «الإنسان مدني بالطبع»، والتمدن في اصطلاحهم، هو هذا الاجتماع، فهذه قاعدة.

(٢) ثم نقول: واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم: معاملة، وعدل؛ لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه؛ ويغتصب على من يزاحمه في ذلك، وتدعوه شهوته وغضبه، إلى الجور على غيره: فينتج من ذلك الهرج، ويختل أمر الاجتماع

أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليه، لم يكن كذلك، فإذن لابد منهما. والمعاملة والعدل لا يتداولان الجريان غير المحصور؛ إلا إذا كانت لها قوانين كلية، وهي الشرع.

فإذن لابد من شريعة وتشريعه هي الثانية مورد النبوة

ولما سمى المعطي المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه مقدمة ثانية.

(٣) ثم نقول:

والشرع لابد له من واضع يقنن تلك القوانين، ويقررها على الوجه الذي ينبغي، وهو الشارع

ثم إن الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه. فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة، ليطيعه الباقون في قبول الشريعة.

واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بأمور دل على كون الشريعة من عند ربه وتلك الأمور هي معجزاته وهي إما قولية، وإما فعلية، والخواص تقولية أطوع والعوام للفعلية أطوع.

ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى جهة. فإذن لابد من شارع هو نبي ذو معجزة هذه قاعدة ثالثة

(٤) ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقون خلال العقل الدافع في [illegible] معاشهم بحسب الشرع. عند استيلاء الشهوة عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب النفس، فيقدمون على مصالحهم الشرع. وإن كان المطيع رائماً لثواب وعقاب أخرويين؛ يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة، وترك المعصية، فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك فتتقاضاها به، فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الإله، القدير على مجازاتهم، الخبير بما يبدونه أو يطوونه، =

تولاه بنفسه، لازدحم على الواحد كثير؛ وكان مما يتعسر إن أمكن؛ وجب أن يكون بين الناس؛ معاملة، وعدل يحفظه شرع، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة، لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند زيه. ويجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير؛ فيوجب معرف المجازي والشارع، ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة؛ ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة الفرع، ثم زيد استعمالها بعد النفع العظيم في الدنيا، الأجر الجزيل في الأخرى. ثم زيد للعارفين من مستعملها، المنفعة التي خصوا بها فيها هم، ومراون وجوههم شطره. فانظر إلى الحكمة ثم الرحمة، ثم النعمة، تلحظ جذاباً تبهرك عجائبه. ثم أقم واستقم.

(١) إشارة: العارف يريد الحق الأول، لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه، وتعبده له فقط؛ ولأنه مستحق للعبادة؛ ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه، هو الداعي. وفيه المطلوب. ويكون الحق ليس الغاية، بل الواسطة إلى شيء غيره، هو الغاية، وهو المطلوب دونه.

= من أقاربهم، وأقرانهم، وأعمالهم، ويجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتعلمين للشريعة، في الشريعة. والمعرفة العلمية إنما تكون بقوية إلا تكون الجهة، فيجب أن يكون معها سبب حافظ لها

وهو التذكار المقارن بالتكرار والمشتمل عليهما إنما يكون عبادة متكررة المعبود، متكررة في أوقات متخللة، كالصلاة، وما يجري مجراها، فإذن يجب أن يكون الذي داعياً إلى التصديق بوجود خالق، قدير، خبير.

وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين، وإلى القيام بعبادات يتكرر فيها التذكار بذوات جلاله، وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم، حتى تستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة الفرع. وهذا قاعدة رابعة.

(٥) ثم إن جميع ذلك مقدر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه، فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة وهو المطلوب.

وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه؛ وقد أضيف لمستحقي الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيوي، الأجر الجزيل الأخروي جسيماً وحده، وأضيف للعارفين منهم، إلى النفع العاجل والأجر الآجل، الكمال العقلي المذكور، فانظر إلى الحكمة، وهي بقية النظام على هذا الوجه. ثم إلى الرحمة، وهي إبقاء الأجر الجزيل، بعد النفع العظيم؛ وإلى النعمة، وهي الابتهاج العقلي المختلف إليهما: تلحظ جذاب مفيض هذه الخيرات، جذابا تبهرك عجائبه: أي تنظيمك وتعهدك، ثم أقم، أي أقم الشرع، واستقم، أي في التوجه إلى ذلك الجناب القدسي.

وأما جميع صفات الحق، فقد ضربناك. وأما الانقياد إلى الواحد الحق، فقد عرفت المراد منه.

(١) في مثل هذه المعاني تقول رابعة العدوية:

إلهي، إن كنت أعبد كرهية من النار أحرقني بنار جهنم! وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها! وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي.

وتقول: ما عبدته خوفاً من نار، ولا حباً لجنته، فأكون كالأجير السوء، بل عبدته حباً له وشوقاً إليه.

(١) إشارة: المستعمل توسط الحق: محروم من وجه، فإنه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها. إنما معارفته من اللذات المتخدجة [الناقصة]؛ فهو حادن إليها، خاذل عما وراءها. ومامثله، بالقياس إلى العارفين، إلا مثل الصبيان، بالقياس إلى المحتكين؛ فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون، واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب، صاروا يتعجبون من أهل الجد، إذ ازوروا عنها عانفين [كارهين] لها عاكفين على غيرها. كذلك من غض النقص بصره؛ عن مطالعة بهجة الحق، أعلق كفيه بما يليه من اللذات: لذات الزور؛ فتركها في الدنيا عن كره، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها: وإنما يعبد الله ويطيعه ليدخله [ليعطيه] في الآخرة شبعة منها فيبعث إلى مطعم شهي، ومشرب هني، ومنكح بهي؛ وإذا بعثر [كشف] عنه، فلا مطمح لبصره في أولاء وأخراه، إلا إلى لذات فيقية وذيذية [لذة البطن واللذة الجنسية]، والمستبصر ببداية القدس في شجون الإيثار، قد عرف اللذة الحق، وولى وجهه سمتها، مسترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده، وإن كان مابترحاه بكده، مبذولا له بحسب وعده.

(٢) إشارة: أول درجات حركات العارفين، ما يسمونه هم الإرادة، وهو مايعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني؛ من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى [الاعتصام بها]، فيتحرك سره إلى القدس، ابتهال من روح الاتصال. فما دامت درجته هذه فهو مريد.

---

(١) من عبد الحق، لاثانيه، وإنما طمعاً في ثواب، أو خوفاً من عقاب، فقد جعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره. إن مثل ذلك محروم من وجه؛ ذلك أنه لم يطعم لذة البهجة بالحق فيستطعمها. إن هذا الشخص لم يألف إلا اللذات الناقصة لذات هذا العالم المادي، فهو حادن إليها خاذل عما وراءها، وهو بالنسبة إلى العارفين؛ كصبي ألف اللعب وأنس به، ينظر إلى أهل الجد، فيتعجب من عزوفهم عن لهوه ولعبه.

إن من عميت بصيرته عن مطالعة بهجة الحق؛ لا يرى إلا اللذات المادية، فيعمل على تركها في الدنيا عن كره، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها. وهو يعبد الله ويطيعه ليدخله في الآخرة مالا وطاب؛ من شهوة البطن، وشهوة الفرج، تلك الشهوات التي لا مطمح لبصره في غيرها.

أما من استنارت بصيرته بالمعرفة، فإنه يعرف اللذة الحقيقية، ويولي وجهه سمتها مترحماً على من عميت بصيرته، فكان مع الله تاجراً أو أجيراً. ومع ذلك فهذا التاجر أو الأجير الذي كد وتعب سيقال ما يرجوه ويطلبه جميعا وعده الأنبياء عليهم السلام

(٢) إن العارف لايكون عارفاً إلا بعد أن يمر بمرحلة طويلة من الجهاد، وقد أخذ ابن سينا في ذكر درجات هذه المرحلة وتدوين أحوال العارفين في ستين درجات

وأولى هذه الدرجات: هي الإرادة. وهي حالة يعتري الشخص الذي آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله وبوجود كماله، سواء أكان هذا التصديق عن يقين برهاني، أم كان عن إيمان تسكن النفس إليه وتطمئن. وعند الحالة يتنامى الرغبة القوية في الاعتصام بحبل الله المتين، والسير على الصراط المستقيم، فيتحرك بذلك السر ويتجه إلى الله ابتهال من روح الاتصال: وهذه الدرجة هي درجة المريد.

(١) إشارة: ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة. والرياضة: متوجهة إلى ثلاثة أغراض

الأول: تنحيه ما دون الحق عن مستن الإيثار.

والثاني: تطويع النفس الأمارة، للنفس المطمئنة لتجفف قوى التخييل والوهم، إلى الترهمات المناسبة للأمر القدسي، منصرفة عن الترهمات المناسبة للأمر السفلي.

والثالث: تلطيف السر للتنبيه.

والأول، يعين عليه الزهد الحقيقي.

والثاني تعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس، المرققة لما نص به من الكلام موقع القبول من الأوهام، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكي، بعبارة بليغة، ونغمة رخيمة، وسمت رشيد.

وأما الغرض الثالث، فيعين عليه الفكر اللطيف، والعشق العفيف، الذي تأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة.

(٢) إشارة: ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حداً ما: عنت له خلسات من إطلاع نور الحق عليه، لذيذة كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه: وهو المسمى عندهم أوقاتاً. وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، ووجد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه المواشي إذا أمعن في الارتياض.

---

(١) ولابد لهذا المريد من الرياضة. والرياضة أهداف ثلاثة:

الهدف الأول: إبعاد كل ما يصرف عن الحق وإزالته. وهذا الهدف: يعين على تحقيقه الزهد الزهد العارفين، وقد سبق تفسيره

وأما الهدف الثاني من أهداف الرياضة. فهو تطويع النفس الأمارة بالسوء المتلمسة في حب الملاذ النفس المطمئنة، حتى تنصرف قوى التخيل والوهم عن الانشغال بالمادة وملاذ مجاراة النفس الأمارة، إلى الانشغال بالأمور القدسية متناسقة في ذلك مع النفس المطمئنة. ومما يعين على تطويع النفس الأمارة، للنفس المطمئنة العبادة المشفوعة بالفكرة، لا تلك التي يقول الله في حق أصحابها: (قليل المصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون) ويعين على هذا التطويع أيضاً الألحان المتناسقة. فإنها تبعث في النفس التناسق والانسجام وتجعلها أكثر استعداداً لقبول ما نص به من الكلام

ويعين على هذا التطويع أيضاً الكلام الواعظ الصادر عن متحدث الذي الجادة في أعماله وفي سمته، وكان كلامه بعبارة بليغة ونغمة رخيمة.

والهدف الثالث من أهداف الرياضة إنما هو: تلطيف السر وتهيئته للاتصال، ويعين على ذلك الفكر اللطيف المعتدل والعشق العفيف، ذلك الذي تثيره في النفس صفات المعشوق السامية، لا ذلك الذي تثيره الشهوة.

(٢) ويبدأ المريد بمعنى أولى الخطرات بعد أن يحصل على شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة، فيظهر له الأنوار الإلهية اللذيذة كأنها بروق تلوح ثم تختفي. وهذه اللحظات اللذيذة هي التي تسمى أوقاتاً. والمريد يتشوق إليها قبل حصولها، ويحن إليها بعد انتهائها، هذه اللوامع تكثر إذا أمعن المريد في الارتياض.

(١) إشارة: ثم إنه ليتوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمع شيئاً، عاج منه إلى جنابا لقدس، يتذكر من أمره أمراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء.

(٢) إشارة: ولعله إلى هذا الحد، تستعلي عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، وينتبه جليسه لاستيفاره عن قراره، فإذا طالت عليه الرياضة لم تعتره غاشية وهدى للتلبيس فيه.

(٣) إشارة: ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة، فيصير المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً بيناً، وتحصل له معارفة مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجة، فإذا انقلب عنها، انقلب حسراناً أسفاً.

(٤) إشارة: ولعله إلى هذا الحد: يظهر عليه ما به: فإذا تغلغل في هذه المعارفة، قل ظهوره عليه: فكان وهو غائب حاضراً، وهو ظاعن مقيماً.

(٥) إشارة. ولعله إلى هذا الحد، إنما تتصفى له هذه المعارفة أحياناً، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء.

(٦) إشارة: ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته، بل كلما لاحظ بغيره – وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار – فيسنح له تعريج عن عالم الزور، إلى عالم الحق، مستقر به، ويحتف حوله العاقلون:

---

(١) فإذا ما أكثر ارتياضه وانصل، فإن هذه اللوامع تتاح له في غير أوقات الارتياض، ويصبح بحيث كلما لمع شيئاً انتشى عنه وتركه منصرفاً إلى جناب القدس، فتلوح له البروق فيكاد يرى الحق في كل شيء.

(٢) والمريد، حينما تلوح له هذه البروق تزول عنه سكينته، فينتبه جليسه لحالته، ولكنه باستمراره في الرياضة يصل به الأمر إلى زوال اضطرابه، وإلى القدرة على كتمان ما به.

(٣) ويمعن المريد في الرياضة ويتوغل فيها إلى حد بعيد، فتبلغ به الرياضة درجة ينقلب له وقته فيها سكينة. فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً واضحاً، ويستمتع ببهجة مستقرة كأنها مستمرة، فإذا ما رجع عنها، رجع وفي نفسه حسرة وفي قلبه أسف على ما فارقه من سعادة.

(٤) قبل هذا المقام كان الأخذ في الطريق يبدو عليه الابتهاج، أو يظهر عليه الأسف، الحسرة، ولكنه في هذا المقام يقل ظهور ذلك عليه، حتى أن يجلسه لا يشعر باتصاله بجناب الحق أو بغيابه عنه.

(٥) فيه معنى من المقامات: لم يكن اتصاله بالملأ الأعلى خاضعاً لإرادته، ولكنه قد تدرج إلى أن وصل الآن إلى أن يتصل متى شاء: إنه وصل إلى تحقيق ما ينصح به أحد العارفين حينما قال «اركب الحال، لا تدع الحال يركبك».

(٦) قال الإمام الرازي في هذه الإشارة.

«قال المحققون من أصحاب الطريقة ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده فلما ترقوا قالوا، ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه، فلما ترقوا قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله، ثم ترقوا حتى ما رأوا شيئاً سوى الله، وهذه الإشارة الغرض منها كمال الدرجة الأولى من هذه الدرجات».

(١) إشارة: فإذا عبر الرياضة إلى النبل، صار سره مرآة مجلوة، مصادياً بها شطر الحق، ودرت عليه اللذات العلا، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق، وكان له نظر إلى الحق، ونظر إلى نفسه، فكان بعد متردداً.

(٢) إشارة: إنه ليغيب عن نفسه! فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه، فمن حيث هي لاحظة، لا من حيث هي بريتها. وهناك يحق الوصول.

(٣) تنبيه: الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز، والتبجح بزينة الذات، من حيث هي للذات، وإن كانت بالحق: تيه. والإقبال بالكلية على الحق: خلاص.

(٤) إشارة: العرفان مبتدئ من: تفريق ونفض، وترك ورفض، ممعن في جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المريدة بالصدق، منته إلى الواحد! ثم وقوف.

(١-١) يقول ابن طفيل فيما يقرب المعنى المقصود في هاتين الإشارتين: «وفي خلال شدة مجاهدته مجاهدة حس من يقظان، هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود. فكان يسره ذلك ويعلم أنه شرب في المشاهدة الحسنة، وشركة في الملاحظة.

وسارق يطلب الفناء من نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق حتى فنى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد وهي الذوات المفارقة بالموجود، وغابت ذاته في جميع الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود.

(٣) الاشتغال بالتحلية ما عدا الحق وأيضاً إنما هو اشتغال بغير الله فهو انصراف عن الله، والاعتداد بتطويع النفس الأمارة النفس المطمئنة إنما هو مظهر من مظاهر العجز. والابتهاج بما يحصل للذات، من حيث هو للذات: وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه إنما هو، ابتهاج بغير الله وهو انفكاك فيه وحيرة وتردد بين الله والذات.

ولكن الاشتغال بالحق والإقبال عليه بالكلية. هو الخلاص.

(٤) جمع ابن سينا في هذه الإشارة جميع مقامات العارفين، سواء منها ما يتعلق بتزكية النفس، وهو ما ذكره سابقاً، في شيء من التفصيل، أو فيما يتعلق بالنتيجة وهو ما يذكره في شيء من التفصيل أيضاً فيما بعد، فهذا الفصل يركز في كلمات، ما سبق ذكره، ويشير في كلمات أيضاً إلى ما سيأتي.

إن درجات التزكية، يمكن أن تنزل في أربع مراتب، فالسالك إلى الله يبتدئ بالتفرقة بين ما يشغله عن الله، وبين ما يمهد له السبيل للتوجه إلى الله. إنها مرحلة تنظيم وتصفية يطرحها نفس كل ما يشغل عن الله، كما يتفحص الإنسان الديار عن القرب الذي يريد أن يحظى به تلمع البياض.

ولكن السالك إلى الله حينما يكون بصدد التفريق، ثم النفض: يكون في الوقت نفسه مشغولاً بذكر الله، إذ ما تم راحة الأنس بالذات العلية، كان هناك الترك لما يشغله عن الله وهناك هي الدرجة الثالثة، فإذا ما اشتد أنسه بالله كان هناك الرفض، أي الاحتقار لما سوى الله تعالى، وتلك هي المرحلة الرابعة: وبها تتم درجات التزكية، والسالك في أثناء سلوكه، هذا وعلى التمرس بعد أن ينتهي من هذه المرحلة، يتطلع ويسعى في أن يكون ربانياً، ويمعن في ذلك حتى يصبح الحق بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به، ويده التي بها يبطش، =

(١) إشارة: من آثر العرفان للعرفان: فقد نال بالثاني، ومن وجد العرفان: كأنه لا يجده، بل يجد المعروف به. فقد خاض لجة الوصول

= ويصبح بذلك متخلقاً بأخلاق الله، ولكن نظره للآن متعلق، بنفسه وبتلك الصفات، ويحقق نظر العارف بنفسه شرب في المشاهدة الحسنة، وشركة في الملاحظة، غير أن العارف، لا يقف عند ذلك، بل يستمر في جهاد حتى ينتهي إلى الوحدة، ويتلاشى كل ما عداه، وهناك - كما يقول «الطوسي» - لا يبقى واصف، ولا موصوف، ولا سالك، ولا مسلوك، ولا عارف، ولا معروف، وهو مقام الوقوف.

وقد شرح الإمام «الفخر الرازي» هذه الإشارة فقال:

لقد وفق المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الألفاظ القليلة، جميع مقامات السالكين إلى الله

و علم أن السالكين إلى الله تعالى، لابد وأن يتكلفوا الإعراض عن لذات الدنيا، وشهواتها، ولا يرافق في كلفة وتكلف من ذلك، إلى أن يزول عن قلوبهم حبها، والميل إليها، وهو الدرجة الثانية

إلا أن مقتضى محبتهم، وثمرة اجتهادهم الآن ليس الانحراف ما سوى الله عن القلب، ثم إنما شمر رائحة الأنس بالله، وابتهجوا بالنظر إلى جمال الله وجلاله، تركوا الالتفات إلى هذه اللذات الدائرة بقرائهم وقربهم، وهذا هو الدرجة الثالثة.

ثم لا يزال يشتد أنسهم بالفريق الأعلى، والتأس الأبي، إلى أن يصير الالتفات بما سوى الله تعالى، مستصغراً عندهم، في جنب تلك السعادات العالية الرفيعة

هناك اللذات التي كانت مشتركة قبل ذلك، تصير مستحقرة مرفوضة، وهذا هو الدرجة الرابعة

فهذه درجات التخلية. وهي في لسان الحكمة درجات الرياضات العملية، وفي لسان محققي الصوفية درجات التخلق بنعوت.

وأما درجات الرياضات الإيجابية المسماة عند الصوفيين بالترقي في مدارج الكمال، فهي التخلق بأخلاق الله، بقدر الطاقة البشرية، والعدة الإنسانية، وذلك أن يصير الإنسان ربوبياً حقيقياً، وتقياً شديداً، وهذا هو مقام الجمع.

وقد اتفقت كلمة العارفين، على أن مقامات السالكين إلى الله لا يخلو من الفرق، والجمع.

وأما الفرق فيما سوى الله وأما الجمع ففي الله

إلا أن النفس، ما دامت مشغولة باكتساب صفات الكمال، ونعوت الكمال، كانت في الفرق بوجه ما، لأن نظره متعلق بنفسه، وبتلك الصفات، وبكيفية اكتسابها، وذلك مانع من الاستغراق التام

ويحكى أن «المنصور» لقي «حسين بن الخراسي» في البادية، وسأله عن أمره، فقال: أريد في مقام التوكل. فقال «الحسين»: إن أذهب عمرك في التوكل فمتى تصل إلى الله؟

وأما الجمع التام، فلا يكون إلا بالوقوف عند باب الأحد الصمد الحق، بحيث لا يبقى نظره إلى نفسه ولا إلى اشتغاله بالله، ولا إلى استغراقه في الله. فيكون هناك الكمال التام، وتنرجع إلى التفسير

وأما قوله العرفان مبتدئ من تفريق، ونفض، وترك، ورفض. فاعلم أن هذه الألفاظ الأربعة دالة على المراتب الأربعة التي لخصناها.

وأما قوله: ممعن في جمع صفات هي صفات الحق.

فاعلم أن قوله ممعن خبر عن العرفان، كأنه قال: العرفان مبتدئ من كذا ممعن في كذا

وهنا جمع صفات الحق، فقد فسرناه، وأما الانتهاء إلى الواحد الحق، فقد عرفت المراد منه.

(١) من يؤثر العرفان للعرفان: فإنه مباد بذاته طالب شيئاً آخر غير المعروف، فإنه لا يهدف إلى الحق مباشرة، بل يريد مع الحق شيئاً غيره، أما من كان هدفه من المعرفة إنما هو المعروف، فإنه العارف حقاً وهو الخائض لجة الوصول

يقول «الإمام الرازي»: وأما قوله: وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها، فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران: سفر إلى الله وهو منتهاه، لأنه عبارة عن التجرد عما سوى الله، وإنما كان ما سوى الله منتهاه فالمسير عنه مبتداه، وسفر في الله، وهو غير منتهاه، لأن نعوت جماله وجلاله، غير متناهية. ولا يزال العبد يترقى من بعضها =

وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار، فإنها لا يفهمها الحديث، ولاتشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها غير الذبال. ومن أحب أن يتعرفها، فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، الواصلين إلى العين، دون السامعين للأثر.

(١) تنبيه: العارف «هش» بش، بسام، يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه. وكيف لايهش وهو فرحان بالحق، وبكل شئ؛ فإنه يرى فيه الحق !! وكيف لايسوى، والجميع عنده سواسية: أهل الرحمة ومن شغلوا بالباطل.

(٢) تنبيه: العارف «له أحواله» لايحتمل فيها الهمس من الخفيف، فضلا عن سائر الشواغل الحالجة، وهي في أوقات ارتعاجه بسره إلى الحق، إنما ماح حجاب من نفسه، أو من حركة سره، قبل الوصول. فأما عند الوصول فإنما شغل له بالحق عن كل شئ. وربما سمعه الجانبين، لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة، فهو أهش خلق الله ببهجته.

(٣) تنبيه: العارف لا يعتبه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كماتعتريه الرحمة: فإنه مستبصر بسر الله في القدر، وإذا أمر بالمعروف، أمر برفق ناصح، لابعنف معير. وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله.

= إلى بعض، والشيخ إنما تكلم فيما تقدم في منازل السائر إلى الله تعالى، ثم إنه، نبه هنا على أن منازل السائر في الله، ليست أقل مما تقدم» الرازي ص١٢١

وعند المنازل ثم عنده الدرجات لاتشرحها العبارة، ويدول دون المنازل في ذلك، تلك حال تبدو من الغرابة بحيث لايسعها لسان، ولا يقوم بها بيان، لأنها من طور غير طورهما، وعالم غير عالميهما.

«ومن رام التعبير عن تلك الحال، فقد رام مستحيلا، وهو بمنزلة من يريد أن يتدرق الألوان من حيث هي ألوان، ويطلب أن يكون الأبيض مثلا حلواً يحاسساً، ذلك حال لايمكن الإنسان أن يعبرعنها دون أن يتدرج في الرياضة حتى يصبح من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر» «الشفاء «ابن الطفيل» ص٤٣».

(١) هذا التنبيه هو من السهولة بحيث لايحتاج إلى توضيح.

(٢) العارف أحوال لايحتمل فيها الإحساس بأقل شاغل يرد عليه من عالم الحس، فضلا عن سائر الشواغل السارية له عن الانتباه إلى الحق عند الأحوال تكون حينما يتجه بسره إلى الحق قبل أن يصل إليه. إنه منكشف على الوصوف منطلع إليه، فإذا ما ظهر في تلك الأثناء مانع من جهة نفسه فإنما يرد عليها = = ما يزيل الاستعداد للوصول، أو مانع من حركة سره، حينئذ تظهر عليه الغيرة الشديدة عن كل ما يبعده عن الله

فأما عند وصوله إلى الحق فهو إنما مشغول بالحق لعله غير شاعر بما عداه، أو تكون روحه من القوة بحيث تتسع للجانبين فلا تكون الأمور الخارجية حينئذ شاغلة عن الحق، وكذلك الأمر عند الانصراف في لباس الكرامة، فهو أهش خلق الله ببهجته

(٣) وإذا عظم المعروف، فربما يسره، غير عليه من غير أهله» عن «الطوسي» ص١٢٣.

(١) تنبيه: العارف شجاع، وكيف لا وهو بمعزل عن تفية الموت؟! وجواد، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل؟! وصفاح، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر! وتساه للأحقاد، وكيف لا وفكره مشغول بالحق؟!

(٢) تنبيه: العارفون قد يختلفون في الهمم، بحسب مايختلف فيهم من الخواطر. على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر: فربما استوى عند العارف القشف والترف، بل ربما آثر القشف؛ وكذلك ربما استوى عنده الثقل والعطر، بل آثر الثقل: وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ماخلا الحق. وربما أصغى إلى الزينة، وأحب من كل جنس عقيلته، وكره الخداج والسقط، وذلك عندما يعتبر حادثه من صحبة الأحوال الظاهرة وهو يرتاد البهاء في كل شئ، لأنه مزية خطوة من العناية الأول، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ماعكف عليه بهواه. وقد يختلف هذا في عارفين، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.

(٣) تنبيه: والعارف ربما ذهل فيما يسار إليه، فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لايكلف، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح بخطئه، إن لم يعقل التكليف.

(٤) إشارة: جل جناب الحق «بن أن يكون شريعة لكل وارد، أو أن يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد. ولذلك فإن مايشتمل عليه هذا الفن، ضحكة للمعقل، عبرة للمحصل، عن سمعه فاشمأز عنه، فليتهم نفسه، لعلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له.

(١) هذا التنبيه: هو من السهولة بحيث لايحتاج إلى شرح.

(٢) يتجه العارفون دائماً اتجاهات تتناسب مع ما يختلج في قلوبهم من معان تختلف باختلاف العبر والعظات:

فأحياناً يستوى عند العارف قشف العيش وترفه، بل ربما آثرقشف العيش على ترفه، ويستوى عنده أيضاً: عفن الشعر، أو العطر، بل ربما آثر الثقل، وهو السقط بدون طيب .. يستوى كل ذلك عنده عندما يكون الخاطر الذي يجول بنفسه استحقار ما خلا الحق، وتلقه يميل إلى الزينة، ويحب من كل جنس ترفه، ويكره الخداج والسقط، فهو يتطلب البهاء في كل شئ تحسين. «أول: أن عناية الله بالشئ الجميل: أتم، والثاني: أنه يتناسب مع ما عكف عليه بهواه من جمال وجلال قدسي. وقد يختلف هذا في عارفين، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين.

(٣) قد يستغرق العارف استغراقاً تاما في عالم القدس، فلا يحس بسكان عالمنا الأرضي أو زمانه، ويذهل عن كل شئ سوى الحق جل وعلا، وهو في تلك الحالة في حكم من لا يكلف، وذلك أن التكليف إنما هو خاص بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك أو من يجترح الخطيئة بتركه التكليف في لم يعقل التكليف بسبب إهمال. كالنائم والغافل.

(٤) يشير ابن سينا في هذه الإشارة أن الطريق إلى الله «يصعب الترقي، ولذلك كان الواصلون إليه. هم من القدرة بحيث لا يصل إلى الله إلا واحد بعد واحد، ولذلك فإن موضوعات هذا الفن، تثير ضحك العقل، بينما هي: عبرة للعالم المطلع، فمن سمع ما يقال في هذا الفن فاشمأز منه، فليس ذلك لنقص في الفن أو قصور فيه. وإنما هو النقص في نفس السامع وقصور فيها، وكل ميسر لما خلق له.

إن البحث العقلي في الإلهيات أمر طبيعي بالنسبة للمفكرين الذين نشئوا في أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس. من الطبيعي أن يوجد في هذه الأقاليم رجال يحاولون ابتداع مذهب فيما وراء الطبيعة، ذلك أن الإنسان بفطرته طامعة، وهو يحاول دائماً معرفة العلل والأسباب، ويتشوف إلى رؤية المجهول، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب.

أما في الديانات التي فيها نص مقدس، يحتفظ بنضرته ولايشك إنسان في صحته، فإنه غيرالطبيعي أن ينشأ بجوارهذا النص المعصوم اختراعات ذهنيةتتصل بعالم الغيب. ذلك أن ثمرة التفكير الإنساني عرضة للخطأ، والخطأ في الذات الإلهية أو في الصفات الإلهية أوالخطأ في عالم الغيب على وجه العموم فيه خطورة كبيرة.

الطريق المستقيم إذن هو ألايشأ بجوار النص المقدس، اختراع عقلي يتصل بعالم الغيب، تلافياً لماعساه أن يكون في ثمارالبحث العقلي من أخطاء.

إذن التسليم للنص المقدس هو المبدأالسليم عند ذوي العقول الحكيمة، وقد حدث مرة أن أخذ «سقراط» ورفقاؤه يتحدثون عن خلود النفس، ويحاولون إقامة الأدلة على ذلك، فلايكاد يستقيم لهم الأمر في يقين حازم، ثم «يسكت سقراط»، ويسكت الجميع، ويعد هنيهة يقول «سيمياس»: إن العلم بحقيقة مثل هذه الأمورمنقطع، أوعسير جداً في هذه الحياة، ولكن من الجبن، اليأس من البحث قبل الوصول إلى آخر مدى العقل، فيجب إما لاستيثاق من الحق، وإما – إن امتنع ذلك – استكشاف الدليل الأقوى والتذرع به في اجتياز الحياة، كما يخاطر المرء بقطع البحر على لوح من خشب، مادام لاسبيل لنا إلى مركب آمن وآمن، أعني إلى وحي إلهي[1].

المركب الآمن والآمن في رأي «سيمياس» هو الوحي الإلهي، ومعنى ذلك في وضوح لا لبس فيه: أنه لو كان لدى «سيمياس»، أو لو كان في العهد اليوناني نص مقدس صحيح، لاستسلم إليه الجميع دون نقاش أو جدال.

أما استعمال العقل في عالم الغيب، فإنه في أغلب الأحايين مخاطرة لقطع البحر على لوح من خشب، وهيهات أن ينجو من يفعل ذلك!!

واستسلم المسلمون الأوائل للنص المقدس. متجهين في ذلك الطريق القويم ومضى الصدر الأول للإسلام دون جدال في العقيدة، ودون محاولة عقلية لاختراع ما وراءالطبيعة، أوبتعبيرآخر، دون محاولة عقلية، لتحديد مالايحد وتقييد ملايقيد.

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

وكان أول انحراف منظم قوي عن هذا المبدأ السليم، هو الطريق الذي سلكه «واصل بن عطاء» و«عمروبن عبيد» ومدرستهما بإنهم لم يتعمدوا انحرافاً، ولاخروجاً عن الطريق السوي، وإنما خيل إليهم أن عملهم إنماهو خدمة للإسلام وخدمة للمسلمين، ولكنهم بعملهم هذا حكموا العقل-القابل للخطأ، في الدين المعصوم، بل لقد أخذوا في وضع قانون تشريعي يفرض على الله سبحانه وتعالى الفروض:

لقد أخذوا يوجبون عليه، ويمنعون عليه، فهوسبحانه – على رأيهم – يجب عليه أن يفعل كذا. : ويجب عليه ألايفعل كذا، وحكموا هكذا عقولهم في الدين وفي الله، ومادام عقل كل إنسان يختلف عن عقل الآخر، فقد انقسمت المدرسة الاعتزالية إلى مدارس ومذاهب تكاد لاتحصر.

وكانت النتيجة لتحكيم العقل في الدين أن بدأ الافتراق والاختلاف العقدي في البيئة الإسلامية.

لم يستسلم المعتزلة استسلام المؤمن المعترف بعجزه وقصوره تجاه الذات الإلهية كما فعل الصدر الأول، وإنما وثقوا بعقولهم الثقة المطلقة، فكان من نتيجة ذلك الشقاق والتفرق.

وحينمابدأ المسلمون في أوائل العصرالعباسي يترجمون الثقافات الأجنبية، فإنهم لم يسيغوا ترجمة الإلهيات والأخلاق، ذلك أن يقينهم المطلق في نصهم المقدس جعلهم يستهينون بكل ماعداها مما يتصل بما وراء الطبيعة أو بالأخلاق. وكان موقفهم ذلك سليماً كل السلامة، ذلك أن كل فكرة أوكل رأي متصل بما وراء الطبيعة يخالف ما أتى به الوحي، إما أن يكون خرافة أو ضلالا عقلياً، والحياة الجادة لاتسيغ إنفاق الزمن في دراسة خرافات أو أضاليل عقلية.

ولكن المأمون، ومن ورائه المعتزلة فعلوا ما امتنع جمهرة المسلمين عن فعله، فترجموا إلهيات اليونان، وأخلاق اليونان، فأصبح بذلك الاختراع العقلي، أو البحث العقلي، أو الابتداع العقلي في الدين، أوسفسطائية عقلية، يجري وراءها الكثيرون.

ونشأ الفلاسفة، وأخضع الفلاسفة، كل شيء لعقولهم، وأخذوا يرسمون القواعد ويقيمون الأدلة، ويبتعدون كثيراً أو قليلا عما فهمه المسلمون عن رسولهم، وعما استشعروه من الروح العامة للإسلام على وجه العموم.

والواقع أن إقامة ماوراءالمادة على العقل، إنما هو شهوة أو هوى، ذلك أنه منذ ابتداء العهد اليوناني وهذا النهج من البحث في إخفاق متتابع، وفي فشل مستمر وفي تناقض ملازم.

ورجاله يناقض بعضهم البعض، ويهدم كل مابناه الآخرون، وعلى توالى الزمن تنهار الآراء، وتنشأ آراء أخر لاتلبث أن تنهار، وهكذا دواليك.

ومع رؤية كل باحث عقلى لهذه النتائج المنهارة باستمرار، فإن ذلك لم يقم عظة واعتباراً فى نظرهم، واستمروا على الطريقة العقلية برغم رؤيتهم فى وضوح مآل بحوث سابقيهم المتهافتة.

ونشأ «الإمام الغزالى»:

وكان من توفيق الله أن «الإمام الغزالى» منح طبيعة طلعة، ودهناً ثاقباً، وتفكيراً حكيماً، وأتيحت له تربية دينية سليمة منذ نشأته الأولى، وأخذ تفكيره يجول فى جميع المذاهب الدينية، فلحظ أن اختلاف الخلق فى الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة فى المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، فاقتحم لجة هذا البحر العميق، وخاض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الجدور، وتوغل فى كل مظلمة، وتهجم على كل مشكلة، وتقحم كل ورطة، وتفحص عن عقيدة كل فرقة. وكانت نتيجة ذلك كله أن فقد ثقته فى العلم، ووجد نفسه عاطلا عن علم يقينى، فأراد أن يبدأ من البسائط، وأن يجعل أساسه قوياً متيناً، حتى ينتهى إلى اليقين المطلق فيما يعلم.

ولكنه اختبر الثقة فى المحسوسات فلم تسمح نفسه بالتسليم باليقين فيها وامتحن الثقة بالعقليات فانهارت العقليات[1].

ومر إذن «الإمام الغزالى» بتجربة قاسية، هى تجربة الشك فى المحسوسات والمعقولات، فاستمر على ذلك شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة «بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال»[2].

ثم شفاه الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين.

ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر. وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف[3].

خرج «الإمام الغزالى» من هذه التجربة على نور من ربه، وعلى بصيرة من أمره، فحاول ما استطاع أن يرسم الطريق الصحيح للشغوفين بالمعرفة والمتطلعين إلى الهداية والمستشرفين إلى العلم بالملأ الأعلى.

(١) المنقذ من الضلال. (٢) المنقذ من الضلال.
(٣) المنقذ من الضلال.

لقد أراد أن يسلك الطريق الذى يرضى اتباعه الله ورسوله. أراد أن يرسمه للحيارى والمتطلعين إلى الهدى والشاكين الآملين فى اليقين، والمستشرفين الذين يريدون أن يستمسكوا بحبل الله المتين.

أراد أن يرسم هذا الطريق بعد تجربة مر بها فرسمه، فى ثقة المجرب وفى إحكام الخبير.

إن الأساس الخادع الذى لا يعدو أن يكون هوة عميقة يتردى فيها الكثيرون، إنما هو إرادة تشييد ما وراء الطبيعة على العقل؛ فما العقل بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة إلا السراب الخادع الذى غرر بكثير من الظامئين إلى معرفة الغيب.

ثم إن هذا الاتجاه خطر على الدين نفسه:

إنه من جانب انصراف عن النص الإلهى إلى العقل.

ومن جانب آخر إقامة مصدر لمعرفة الغيب غير النبوة

وفى ذلك لا شك صرف للناس عن التأمل فى النص المقدس، كمصدر لمعرفة الإلهيات، وفيه كذلك تقليل من شأن النبوة.

وهجم «الإمام الغزالى»، بكل ما يستطيع، على هذا المنهج، ولم يفترقط عن مهاجمته منذ أن ألف كتابه القيم «تهافت الفلاسفة» إلى أن انتهت به الحياة.

ولقد كان كتابه هذا محاولة جريئة كل الجرأة، موفقة كل التوفيق، ومن كان المقصد الأول، والهدف الأساسى لهجومه، هو هدم الآراء فى نفسها إذ أن بعضها صحيح موافق للدين، و إنما كان هدف «الإمام الغزالى» هدم النهج العقلى الذى استندت إليه هذه الآراء.

فحلود النفس مثلا رأى يقول به «الغزالى»، ويقول به الفلاسفة، ولكن الإمام حمل معوله وأخذ يهدم بيد قوية المسلك العقلى الذى أثبت به الفلاسفة خلود النفس، فانهارت أدلتهم وتهافتت، لقد فعل ذلك مع إيمانه بالخلود.

، هو لم يلتزم فى هذا الكتاب، إلا تكدير مذهبهم، والتعبير فى وجوه أدلتهم، بما يبين تهافتهم[1] ومقصوده «تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم[2].

ويقول أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، إلا دخول مدع مثبت، فأحمل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص[3].

(١) تهافت الفلاسفة. (٢) المصدر نفسه. (٣) المصدر نفسه.

ويقول الأستاذ «بلاسيوس» بحق: «إن «الغزالي» حينما سمى كتابه «تهافت الفلاسفة»، كان يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة ويريد الوصول إليها، كما يبحث البومس عن ضوء النهار، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة انخدع به فرمى نفسه عليه، وتهافت فيه، ولكنه يخطئ مخدوعاً بأقيسة منطقية خاطئة. فيهلك كما يهلك البومس»

فكأن الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا إعمال روية، فتهافتوا وهلكوا الهلاك الأبدي[1].

والمعرفة عند الفلاسفة العقليين مصدرها إذن العقل، والعقل وحده، بيد أن الإمام الغزالي يرى، عن تجربة، أن وراء طور العقل طوراً آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما يكون في المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كمعزل قوة التمييز عند إدراك المعقولات، وكمعزل قوة الحس عن إدراكات التمييز[2]، هناك إذن البصيرة، وموضوعها الذي ينكشف لها إنما هو الغيب.

وإذا تساءلنا مع «الإمام الغزالي» عن مراتب المعرفة بالغيب التي هي، الإيمان، فإننا نجده يحدث ثلاث مراتب.

١ - **المرتبة الأولى:** إيمان العوام: وهو إيمان التقليد المحض.

٢ - **المرتبة الثانية:** إيمان المتكلمين وهو ممزوج بلوع استدلال ودرجته حسبما يرى الإمام قريبة من درجة إيمان العوام.

٣ - **المرتبة الثالثة:** إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين.

ولا شأن لنا في حديثنا هنا بالمرتبة الأولى، أما المرتبة الثانية وهي مرتبة المتكلمين، وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر، أو أرباب البحث والاستدلال، فإنهم يشاركون الفلاسفة بهذا الاعتبار في منهج البحث والإمام الغزالي يرى أن درجتهم قريبة من درجة العوام.

وهو من جانب آخر لا يرى في منهج المتكلمين ما يؤدي إلى كشف الحقائق، إنه يقول حرفياً عن علم. «وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي، ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور أبو ريدة.

(٢) المنقذ ص ١٢٤.

درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود[1].

ويرى في موضع آخر أن المتكلم لايريد على المامي إلا في صنعة الكلام، ولأجله سميت صناعته كلاماً[2].

أما المرتبة العليا فإنها الهدف الأسمى، وهي مقصد الطالبين، ومطمح نظر الصديقين، إنها مشاهدة روحية، إنها يقين مطلق إنها المشاهدة بنور اليقين.

ولكن مشاهدة ماذا؟ ويقين في ماذا؟ ماهو موضوع هذه المرتبة؟

به إذا أردنا الإجمال – الغيب.

أما إذا أردنا شيئاً من التفصيل فإنه أمور كثيرة، كأن يسمع العارف من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك وتحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله، وبحكمته في خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا.

والمعرفة بمعنى النبوة، والنبي، ومعنى الوحي، ومعنى الشيطان، ومعنى لفظ الملائكة، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وكيفية وصول الوحي إليهم، والمعرفة بملكوت السموات والأرض ومعرفة القلب، وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه، ومعرفة الفرق بين أمة الملك وأمة الشيطان، ومعرفة الآخرة، والجنة والنار، وعذاب القبر، والصراط، والميزان، والحساب، ومعنى قوله تعالى:

﴿اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾.

ومعنى قوله تعالى: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾.

ومعنى لقاء الله عز وجل، والنظر إلى وجهه الكريم، ومعنى القرب منه، والنزول في جواره، ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى ومقاربة الملائكة والنبيين، ومعنى تفاوت أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض كما يرى الكوكب الدري في السماء، إلى غير ذلك مما يطول تفسيره[3].

ذلك بعض موضوع الغيب الذي يتطلع إلى معرفته – دون جدوى – المتكلمون والفلاسفة.

ولأنهم لم يتحدوا إليه السبيل الصحيح، فقد اختلفوا فيه.

(١) الإحياء، ص١٩٨.

(٢) الإحياء، ص٨٢.

(٣) الإحياء، ص٣٤، ٣٥.

لقد اختلفوا في معاني هذه الأمور بعد التصديق بأصولها مقامات شتى؛ فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة؛ وأن الذي أعده الله لعباده الصالحين ، ما لا عين رأيت ولاأذن سمعت ولاخطرعلى قلب بشر، وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الصفات والأسماء.

وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة، وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من ألفاظها.

وكذلك يرى بعضهم: أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن المعرفة.

وبعضهم يدعي أموراً عظيمة في المعرفة بالله عز وجل.

وبعضهم يقول: حد معرفة الله عز وجل، ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام. وهو أنه: موجود، عالم، قادر، سميع بصير، متكلم.

اختلف الناس هذا الاختلاف لأنهم لم يتبعوا النهج الصحيح في معرفة الغيب، وهذا النهج الصحيح إنما هو جلاء البصيرة.

ولو اتبعوا الكشف عن البصيرة لارتفع العناء حتى تتضح للإنسان جلية الحق في هذه الأمور اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لايشك فيه. وهذا ممكن في جوهر الإنسان[1].

أهذا ممكن حقاً في جوهر الإنسان؟

إنها دعوى من «الإمام الغزالي» تحتاج إلى إثبات، وهي دعوى ينكرها الكثيرون.

ولكن «الإمام الغزالي» يرى أن لدليل القاطع، الذي لايقدر أحد على جحده؛ أمران:

أحدهما: عجائب الرؤيا الصادقة، فإنه ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل أيضاً في اليقظة، فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم اشتغالها بالمحسوسات، فكم من مستيقظ عاص لايسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه

والثاني: إخبار رسول الله ﷺ عن الغيب وأمور في المستقبل، وإذا جاز ذلك للنبي ﷺ جاز لغيره، إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور، وشغل بإصلاح الخلق، فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولايشتغل بإصلاح الخلق. وهذا لايسمى نبياً؛ بل يسمى ولياً، فمن آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بالبصيرة، أو بتعبير آخر، أن يقر بباب القلب يتفتح على عالم الملكوت ، هو باب الإلهام، والنفث في الروع والوحي[2].

«الإمام الغزالي» يتشبث بالرؤيا كبرهان ودليل على أن هناك آلة للمعرفة غير الحس والعقل؛ ويردد ذلك في كثير من كتبه، إنه يتحدث في المنقذ عن النبوة، فيقول:

(١) الإحياء، ص٣١، ٣٥.
(٢) الإحياء، ص١٣٧٩.

«وقد قرب الله تعالى ذلك عن خلقه، بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير، وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له: إن من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب، لأنكره وأقام البرهان على استحالته. وقال القوى الحساسة أسباب الإدراك، فمن لايدرك الأشياء مع وجودها وحضورها فبألا يدركها مع ركودها أولى وأحق. وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة[1].

ولكن «الغزالي» لايكتفي بهذين الوجهين من الاستدلال بل يأتي بشواهد الشرع، ويذكر التجارب والحكايات. أما الشواهد – فيما يرى – فهي قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[3]؛ قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل، ويخرج به من الشبهات؛ وقوله، ﷺ:

«من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم».

وسئل، ﷺ، عن قوله: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ ﴾[4] ماهذا الشرح؟ فقال:

هو التوسعة، إن النور إذا قذف به في القلب انشرح له الصدر وانفسح.

وقال عليه الصلاة والسلام: «إن من أمتي محدثين ومعلمين ومكلمين، وإن عمر منهم».

المحدث هو الملهم، والملهم هو الذي انكشف له الحق في باطن قلبه من جهة الداخل، لا من جهة المحسوسات الخارجية.

والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف.

ولم يكن علم الخضر عليه السلام علماً حسياً، أو عقلياً، وإنما هو العلم الرباني، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[5].

كيف تتجلى البصيرة؟ كيف يتأتى الكشف والإلهام والنفث في الروع؟ كيف تتأتى معرفة الغيب معرفة مباشرة؟

إن الطريق إلى ذلك إنما هو تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى.

ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم.

(١) المنقذ، ص١٣٤.
(٢) العنكبوت الآية: ٦٩.
(٣) الأنفال الآية: ٢٩.
(٤) الزمر الآية: ٢٢.
(٥) الإحياء، ص٤١ و١٣٠. الكهف الآية: ٦٥.

وإذا تولى أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت؛ وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الألهية.

فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة، مع الإدارة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة.

فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعليم والدراسة والكتابة للكتب، بل الزهد في الدنيا، والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بالكلية على الله تعالى، فمن كان لله كان الله له.

وهو بفعله هذا يصير متعرضاً لنفحات رحمة الله، وليس له اختيار في استجلاب هذه النفحات، وليس له إلا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الأنبياء والأولياء بهذه الطريقة.

وإذا صدقت إرادته، وصفت همته؛ وحسنت مواظبته، تلمع لوامع الحق في قلبه، ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى، فينكشف له الغيب ويحصل له اليقين[1].

هذا النهج الذي رسمه «الإمام الغزالي» لمعرفة الغيب له آثار عميقة بالنسبة للفرد في خاصة نفسه، وبالنسبة للمجتمع وبالنسبة للدين.

ولتوضيح بعض هذا، ولنذكر بعض الآثار التي كانت لهذا النهج نذكر ما كتبه الدكتور «محمد إقبال» في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» عن «الإمام الغزالي».

ويقول الدكتور «إقبال» «على أنه لاسبيل إلى إنكار أن الدعوة التي نهض لها «الغزالي» تكاد تكون دعوة التبشير بمبدأ جديد، مثلها في ذلك مثل الدعوة التي قام بها «كانت» في ألمانيا في القرن الثامن عشر، في ألمانيا ظهر المذهب العقلي لأول عهده حليفا للدين، ولكن سرعان ما تبين أن جانب العبيدة من الدين لا يمكن البرهنة عليه حسياً، فكان الطريق الوحيد إذن أن تمحى العقيدة الدينية من سجل المقدسات، وقد جاء مع محو العقيدة مذهب المنفعة في الفلسفة الأخلاقية، وبذلك مكن المذهب العقلي من سيادة الإلحاد.

وتلك كانت الحال في ألمانيا عندما ظهر «كانت» وكشف كتابه «العقل الخالص» عن قصور العقل الإنساني، فهدم بذلك مابناه أصحاب المذهب العقلي من قبل، وصدق عليه القول بأنه كان أجل نعم الله على وطنه، ولن التشكك الفلسفي الذي اصطدمه «الغزالي» – على تطرفه بعض الشيء – قد انتهى إلى النتيجة نفسها في العالم الإسلامي؛ إذ قضى على

(١) الإحياء، ص١٣٧٨ – ١٣٨٨.

ذلك المذهب العقلي الذي كان موضع الزهو على الرغم من متحالفه، وهو المذهب [illegible] في الاتجاه الذي اتجه إليه المذهب العقلي في ألمانيا قبل «كانت».

غير أن هناك فارقاً هاماً بين «الغزالي» و«كانت»، فإن «كانت» تمشى مع مبادئه بحسب [illegible] يستطع أن يثبت أن معرفة الله ممكنة. أما «الغزالي» فعندما خاب رجاؤه في الفكر التجريبي ولى وجهه شطر الرياضة الصوفية وألفى فيها مكاناً للدين قائماً بنفسه. وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم، وعن الفلسفة الميتافيزيقية[1].

وبالله التوفيق

(١) تجديد «فكر الديني في الإسلام»، ص١٠ – ١١

الفهرس

القسم الأول

الفصل الثالث: الفرق والأحزاب السياسية

الفصل الرابع: مذهب السلف

الفصل الخامس: التفكير في عهد الصحابة

الفصل السادس: الاختلاف في الإمامة

الفصل السابع: بدء الاختلاف في الأصول

القسم الثاني

الفصل الثامن: الفلسفة: معناها وصلتها بالتصوف وأصول الفقه

الفصل التاسع: الفلسفة الإسلامية بين الأصالة والتقليد

الفصل العاشر: مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام

الفصل الحادي عشر: الكندي

الفصل الثاني عشر: الفارابي

الفصل الثالث عشر: الشيخ الرئيس ابن سينا